.F.U.P.S.N.
Ex Bibliotheca Ecclesiæ
Collegiatæ Lateranensis ad
S. Nicolaum prope Paſsavium

<3660957674001 5
S
<3660957674001 5
Bayer. Staatsbibliothek

A. gr. b. 828 - 2

Aristoteles

Auct. Gr. Vet. 80. p. 475.
Arist. 29.

Die
Ethik des Ariſtoteles,

überſetzt und erläutert

von

Chriſtian Garve.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Zweyter Band,

enthaltend

die acht übrigen Bücher der Ethik.

Breslau,
bey Wilhelm Gottlieb Korn.
1801.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Das Publicum weiß bereits aus dem Vorberichte zum erſten Theile dieſes Werks, daß Garve die Ueberſetzung der Ethik des Ariſtoteles vollendet hinterlaſſen hat, und die Herausgabe derſelben durch ſeine Freunde, im Fall er ſtürbe, beſorgt wiſſen wollte. Wir erfüllen durch die Bekanntmachung des zweyten Theils ſeinen Willen, und hoffen, daß die Leſer des Ariſtoteles dieſe acht Bücher mit eben der Nachſicht aufnehmen werden, die ſie den beyden erſten geſchenkt haben. Dem Werke durch die Anmerkungen des Verfaſſers einen hö-

hern Werth zu geben, iſt uns leider! nicht vergönnt geweſen, da ſich, einige wenige ausgenommen, in dem litterariſchen Nachlaſſe deſſelben nichts Brauchbares gefunden hat. Jene wenigen ſtehen unter dem Texte und ſind durch den Zuſatz: „Anmerkung des Ueberſetzers;" als von ihm herrührend, bezeichnet. Die übrigen gehören dem einen der beyden Herausgeber und beziehen ſich größtentheils auf Abweichungen, die ſich zwiſchen dem Original und der Ueberſetzung finden.

Breslau, den 2ten April 1801.

Manſo und Schneider.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Drittes Buch.

Erſtes Kapitel.

Inhalt. Definition des Freywilligen, und Unterſuchung, inwiefern Furcht oder die nothwendige Wahl unter zwey Uebeln die Freywilligkeit aufhebt.

Da die Tugend mit Leidenſchaften *) und Handlungen zu thun hat; Lob und Tadel aber nur

*) In dem weiteren Sinne dieſes Wortes nähmlich; mit ſolchen Veränderungen, bey welchen ſich der Menſch leidentlich verhält, im Gegenſatze von Handlungen, wie hier der Augenſchein lehrt. A. d. H.

dem ertheilt wird, was freywillig geſchieht, indeß das Unfreywillige Verzeihung, zuweilen auch Mitleiden erhält: ſo iſt wohl nothwendig, daß die, welche Unterſuchungen über die Tugend anſtellen, den Unterſchied zwiſchen freywillig und unfreywillig auseinanderſetzen. Dieſe Auseinanderſetzung iſt auch den Geſetzgebern nützlich, wenn ſie die Strafe, die dem Laſter gebührt, und die Ehrenbezeugungen, die ſie dem Verdienſte zuzugeſtehen haben, beſtimmen ſollen.

Unfreywillig ſcheint alles zu ſeyn, was entweder gezwungen, oder aus Unwiſſenheit geſchieht.

Eine erzwungene Handlung iſt diejenige, deren Urſprung außer dem Handelnden zu ſuchen iſt; und zwar dergeſtalt, daß er ſelbſt nichts dazu beygetragen hat, dieſe Urſache in Wirkſamkeit zuſetzen. Ein Beyſpiel davon iſt, wenn der Sturm einen Menſchen wegführt, oder andre Menſchen ihn überwältigen.

Was aber die Handlungen betrifft, die ein Menſch aus Furcht vor größerm Uebel thut, als wenn z. B. ein Tyrann, der unſre Aeltern oder Kinder in ſeiner Gewalt hat, uns befiehlt etwas Schändliches zu thun; mit der hinzugefügten Bedrohung, daß dieſe, wenn wir es nicht thun,

ſterben ſollen, und erhalten werden, wenn wir gehorchen: ſo iſt es zweydeutig, ob wir dieſe Handlung zu den freywilligen oder unfreywilligen rechnen ſollen. Etwas ähnliches hat der Fall, wenn Reiſende zur See bey einem Sturm gezwungen werden, ihre Sachen über Bord zu werfen. Denn im Allgemeinen wirft kein Menſch freywillig das Seinige von ſich: in dieſem beſondern Falle aber, wo es auf Erhaltung ſeiner ſelbſt und des Lebens andrer ankommt, thun es vernünftige Menſchen gewiß. Dergleichen Handlungen ſind alſo gemiſchter Natur. Doch haben ſie mehr von der Natur der freywilligen an ſich. Denn zu der Zeit, als ſie geſchahen, wurden ſie gewiß um eines Zweckes willen, gewählt. Nur war der Zweck in dieſem Falle durch die beſondern Umſtände beſtimmt, in welchen ſich der Handelnde befand. Auch kommt es bey Freywilligkeit oder Unfreywilligkeit einer Handlung nur darauf an, ob ſie zu der Zeit, da ſie geſchah, das eine oder das andere war. Jene Handlungen aber waren in dem Augenblicke, da ſie geſchahen, freywillig.

Ferner, bey jenen Handlungen und den ihnen ähnlichen, hat die Bewegung der Glieder, wodurch die Handlung ausgeführt wird, ihren Ur-

ſprung in dem Handelnden ſelbſt. Die Handlungen aber, deren Urſprung im Menſchen ſelbſt liegt, dieſe zu thun oder nicht zu thun, ſteht auch in des Menſchen Gewalt. Dieß iſt aber der Charakter freywilliger Handlungen. An ſich hingegen und ohne alle Rückſicht auf die Umſtände betrachtet, könnte man jene Handlungen vielleicht unfreywillig nennen: weil niemand eine der erwähnten Sachen ohne beſondre, nicht in ihr ſelbſt liegende, Umſtände wählen würde.

Ferner, Menſchen werden wegen Handlungen jener Art gelobt: z. E. wenn ſie etwas Schmerzhaftes oder Schimpfliches übernehmen, um ſich und andern große Vortheile zuzuwenden oder große Pflichten auszuüben: und ſie werden getadelt, wenn ſie ſich eben daſſelbe ohne ſo ſtarke Aufforderungen gefallen laſſen. Denn z. B. Schimpf zu übernehmen, wenn nicht etwas Ehrenvolles und Löbliches, oder wenn nur etwas mittelmäßig Gutes herauskommt, iſt immer die Sache eines ſchlechten Menſchen.

Bey andern Handlungen dieſer zweydeutigen Art, findet zwar kein Lob Statt, aber ſie finden Verzeihung; wie wenn ein Menſch das, was er nicht thun ſollte, um ſolcher Bewegungsgründe willen thut, deren ſinnliche Kraft den

Widerſtand der menſchlichen Natur überſteigt, und von Niemanden leicht überwunden werden kann.

Doch ſind einige Sachen vielleicht ſo ſchändlich, und ſo durchaus unerlaubt, daß ein ähnlicher Zwang keine Entſchuldigung für ſie iſt; weil wir eher das Aeußerſte leiden und das Leben ſelbſt aufopfern müſſen, ehe wir uns zu jenen entſchließen dürfen. So iſt dasjenige, was Alkmäon beym Euripides anführt, um zu beweiſen, daß er gezwungen geweſen ſey, ſeine Mutter umzubringen, nur lächerlich. *)

Es iſt aber zuweilen ſchwer, wenn auf beyden Seiten Uebel vorhanden ſind, zu entſcheiden, auf welcher das größere ſey; welche alſo gewählt, welches Uebel ertragen werden müſſe. Noch ſchwerer iſt es, in dem Augenblicke, wo die Verlegenheit da iſt, bey dem, was man als das Beſte erkannt hat, ſtandhaft zu verharren.

*) Die hier angeführte Tragödie des Euripides, Alkmäon, iſt nicht mehr vorhanden. In dem Oreſtes eben deſſelben Dichters aber kommt eine ähnliche Stelle vor: wenn Oreſtes nähmlich unter ganz ähnlichen Umſtänden ſagt: „Zwar eine ſchwarze That: doch rächt' ich meinen Vater.“ A. d. H.

Gemeiniglich iſt das, worin der Zwang beſteht, ein bevorſtehender Schmerz, und das, wozu man gezwungen werden ſoll, eine ſchändliche Handlung; daher Lob oder Tadel demjenigen ertheilt wird, der dem Zwange entweder widerſtehet oder nachgiebt.

Noch einmahl alſo: was ſind erzwungene Handlungen? Sind es durchaus ſolche, deren Urſprung außer dem Handelnden ſelbſt liegt, und bey denen er gar nicht thätig mitwirkt; oder ſind es auch ſolche, die zwar im Allgemeinen dem Willen des Menſchen zuwider ſind, jezt aber von ihm zur Vermeidung noch größerer Uebel gewählt werden?

Dieſe letztern Handlungen nun, deren Urſache im Handelnden ſelbſt liegt, und die, obgleich im Allgemeinen dem Willen des Menſchen zuwider, doch jezt — in dieſem beſondern Falle, — ſeinem Willen gemäß ſind, ſind ebenfalls freywillig oder kommen den freywilligen nahe. Die Urſache iſt, weil Handlungen immer mit individuellen Fällen zu thun haben, und auch darnach beurtheilt werden müſſen. In dieſem individuellen Falle aber waren jene Handlungen freywillig. *)

*) Im Griechiſchen ſteht hier noch folgendes: „Was für Dinge aber dazu geeignet ſind, ihnen vor andern den

Aber könnte man nicht ſagen, daß auch das Angenehme und das Schöne uns Gewalt anthue: denn es ſey doch außer uns, und wirke auf uns oft auf eine unwiderſtehliche Weiſe. Aber dieß wäre ein Mißbrauch der Worte: denn auf dieſe Weiſe wären alle menſchlichen Handlungen erzwungen; da wir ſie doch um eines, oder des andern jener Bewegungsgründe willen thun müſſen. Indeß iſt der Unterſchied offenbar. Wer etwas gezwungen thut, der thut es ungern und mit Schmerz: wer aber durch den Trieb des Angenehmen bewogen wird, handelt mit Vergnügen.

Es wäre thöricht, unſre Ausſchweifungen den Dingen, die uns in den Rauſch der Luſt verſetzt haben, und nicht uns, die wir uns von ſolchen Dingen hinreißen laſſen, Schuld zu geben. Es wäre ungereimt, wenn wir eine ſittlich ſchöne

---

Vorzug zu geben oder ſie ihnen nachzuſetzen, das iſt nicht leicht zu beſtimmen; denn die Unterſchiede der einzelnen Fälle gehen ins Unendliche."

Der Ueberſetzer hat dieß, wie wir bemerken, vorſätzlich, vielleicht, weil es ihm unecht oder doch in den Zuſammenhang nicht zu paſſen ſchien, weggelaſſen. A. d. H.

Handlung gethan haben, uns ſelbſt als die Urheber anzugeben, und wenn wir etwas ſchlechtes begangen haben, die Urſache in den Dingen außer uns zu ſuchen.

Gezwungen ſcheint alſo im eigentlichen Sinne diejenige Handlung zu ſeyn, welche ihren Urſprung außer dem Handelnden hat, und wozu er ſelbſt nichts thätig beyträgt.

Zweytes Kapitel.

Inhalt. In wiefern die Unwiſſenheit eine Handlung als unfreywillig entſchuldige: und wodurch die beyden Sachen: „unwiſſend handeln" und „aus Unwiſſenheit handeln" ſich von einander unterſcheiden.

Was die Handlungen betrifft, die aus Unwiſſenheit geſchehen: ſo ſind dieſelben zwar nicht an ſich als freywillige zu betrachten; für ganz unfreywillig können ſie aber nur alsdann gehalten werden, wenn ſie mit Mißvergnügen geſchehen und hintendrein Reue erregen. Denn wer irgend etwas aus Unwiſſenheit thut, aber nicht unwillig darüber iſt, es gethan zu haben, deſſen Handlung kann man zwar nicht freywillig nennen, in ſofern der freye Wille die Kenntniß deſſen, was man thut, vorausſetzt, — aber auch eben ſo wenig unfreywillig, weil ſie nicht mit Unzufriedenheit über das Geſchehene verbunden geweſen iſt.

Wenn alſo von zwey Perſonen, welche eine Sache aus Unwiſſenheit thun, die eine hinten-

drein über ſie Reue empſindet, ſo kann ſie ſo angeſehn werden, als habe ſie dieſelbe unfreywillig gethan. Der Andre hingegen, welcher zwar auch unwiſſend gehandelt hat, den es aber nicht reuet, muß ſo angeſehn werden, als läge ſeine Handlung zwiſchen freywilligen und unfreywilligen in der Mitte. *)

Etwas anders heißt, eine Sache aus Unwiſſenheit, und etwas anders, ſie unwiſſend thun. Wenn jemand im Trunke oder im Zorne etwas thut: ſo thut er es unwiſſend. Aber die Unwiſſenheit iſt nicht die Urſache ſeiner Handlung, ſondern die Trunkenheit oder der Zorn iſt es.

Deſſen unerachtet iſt es richtig, daß er nicht weiß, was er thut, alſo unwiſſend handelt. Aber es giebt eine Unwiſſenheit deſſen, was man zu thun, oder zu laſſen hat, die gerade den mora-

---

*) Man ſage von einem ſolchen Menſchen, drückt Ariſtot. ſich in ſeiner Sprache aus, er habe es nicht freywillig oder nicht gerne gethan; indem man von ihm doch nicht ſo wie von dem, welcher ſich über ſeine That betrübt, ſagen kann, daß er es ungerne gethan habe: aber doch auch aus dem kurz vorher angegebenen Grunde nicht, daß er es gerne gethan habe. A. d. H.

liſch verdorbnen Menſchen charakteriſirt. Die ganz ungerechten und böſen Menſchen werden es eben durch einen ſolchen Mangel der moraliſchen Principien. Wenn man von jemanden ſagt, er habe etwas ungern gethan: ſo meint man damit nicht, daß er es deßwegen gethan habe, weil er das, was gut und nützlich iſt, gar nicht erkannt hätte. Denn diejenige Unwiſſenheit, welche die Principien des Handelns betrifft, oder die Unwiſſenheit des **Allgemeinen** iſt nicht eine Urſache, welche die Handlung als unfreywillig entſchuldiget, ſondern eine, welche ſie als böſe anklagt. Denn der Tadel, mit welchem man dieſelbe belegt, geht gerade auf dieſe Unwiſſenheit. — Vielmehr iſt die Unwiſſenheit, welche eine Handlung zur unfreywilligen macht, die Unwiſſenheit in Abſicht des Einzelnen und der Thatſachen, — in Abſicht der Gegenſtände, unter welchen ſie geſchieht. Um **dieſer** Urſachen willen hat man mit dem Fehlenden Mitleiden, und läßt ihm Verzeihung widerfahren. Denn derjenige handelt nicht freywillig, der aus einer, in Abſicht der genannten Stücke, bey ihm vorhandenen Unwiſſenheit, handelt.

Vielleicht iſt es alſo nicht unnütz, alle jene bey einer Handlung vorkommenden Umſtände aufzuzäh-

len. — Es kommt nähmlich auf die Fragen an: „wer iſt es, welcher die Handlung that, — und „was that er dabey? mit welchen Gegenſtän„den hatte er dabey zu thun? und in welcher Lage „und in welchen Verhältniſſen befand er ſich?“ — Zuweilen kommt es auch darauf an, womit, z. B. mit welchem Werkzeuge, ein Menſch etwas gethan hat; und um welcher Urſache willen. Z. B. ob ſeiner Rettung wegen; und wie, ob z. B. mit Gelaſſenheit oder Heftigkeit. In Abſicht aller dieſer Sachen zur Zeit, wenn man handelt, unwiſſend zu ſeyn, iſt nur bey einem Wahnwitzigen möglich. So iſt z. B. klar, daß es niemanden entgehen kann, wer der Handelnde ſey: denn er müßte ſonſt des Selbſtbewußtſeyns ermangeln. Aber das kann vielleicht jemand nicht wiſſen, was es ſey, das er thut. Wenn z. B. jemand etwas ſagt, ſo kann er vielleicht nicht wiſſen, daß das, was er ſagt, ein Geheimniß ſey, — ſo ſo wie es dem Aeſchylus in Abſicht der Myſterien gegangen ſeyn ſoll. *) Ein Anderer kann ein Ge-

---

*) Der tragiſche Dichter Aeſchylus ſoll in einigen ſeiner Stücke, wovon aber keines mehr vorhanden iſt, einige von den geheimen Lehren oder Gebräuchen der Eleuſiniſchen Myſterien bekannt gemacht haben: —

wehr bloß zeigen wollen und er drückt es los. So kann jemand, wie die Merope im Trauerſpiele, glauben, ſeinen Feind vor ſich zu haben, da es doch ſein Sohn iſt. Oder er kann glauben, daß der Spieß oben abgerundet iſt, da er doch eine Spitze hat; oder er kann das für Bimsſtein halten, was ein harter Stein iſt. Jemand kann dem andern einen Schlag, oder Stoß in der Abſicht, ihn zu retten, beybringen, und ihn damit tödten. Er kann ſeine Waffen bloß zeigen wollen, ſo wie es

---

worüber das Atheniensiſche Volk ſo aufgebracht war, daß es ihn im Theater ſteinigen wollte. Er floh zum Altar des Bacchus, und der Areopagus, welcher über die Entweihung der Myſterien zu richten hatte, entſchied, „daß er nicht deßhalb unverhört ums Le„ben gebracht werden dürfe; beſonders da er läug„nete, daß ihm die Verpflichtung, die Sachen wel„che er geſagt hatte, geheim zu halten, bekannt ge„weſen wäre.“ Im Grunde aber wollten die Richter ihm dadurch nur Zeit geben, zu entfliehen: — und dieſe Nachſicht hatte er ſeinem tapfern Betragen in der Marathoniſchen Schlacht, und den Verdienſten ſeines Bruders zu danken, der in eben dieſer Schlacht beyde Hände verlohren hatte. (Aus dem Scholiaſten des Aeſchylus und Aelians Var. Histor. V, 19.) A. d. U.

die Flanqueurs bey den Armeen machen, und er kann den Andern damit treffen.

Da dieſe Unwiſſenheit ſich auf alle die Dinge, auf welche die Handlung ſelbſt eine Beziehung hat, erſtreckt: ſo wird der, welcher, aus einer ſolchen Unwiſſenheit, eine Handlung begeht, mit Recht, als ein unfreywillig Handelnder angeſehen; — und dieß um deſto mehr, je wichtiger dieſe Umſtände ſind. Die wichtigſten Umſtände aber ſind die, in welcher Lage der Sachen, und um welcher Urſache willen eine Handlung geſchieht.

Wenn aber eine ſolche Unwiſſenheit die Handlung als unfreywillig entſchuldigen ſoll: ſo muß noch dieß hinzu kommen, daß ſie dem Menſchen, wenn er ſeinen Irrthum gewahr wird, Mißvergnügen mache, oder ihn gereue.

Drittes Kapitel. *)

Inhalt. Ob Zorn oder ſinnliche Begierde die Freywilligkeit aufhebe.

Wenn demnach die unfreywillige Handlung diejenige iſt, die aus Zwang, oder aus Unwiſſenheit geſchieht: ſo ſcheint es, kann man die freywillige ſo definiren, daß ſie die Handlung ſey, die ihren Urſprung in dem Handelnden ſelbſt hat, und bey welcher eine Kenntniß der einzelnen Thatſachen, oder der Umſtände, unter welchen die Handlung geſchieht, obwaltet.

---

*) Der Verfaſſer der Ueberſetzung war nicht geſonnen, hier ein neues Kapitel anzufangen. Man ſieht auch bald, wie ſehr das Folgende mit dem Vorhergehenden zuſammenhängt. Es hat jedoch die Abtheilung eines ſolchen Werkes in Kapitel ſo viel Schwankendes und Willkührliches, und der Verfaſſer ſelbſt hat ſie in der nachgelaßnen Handſchrift ſo oft unbeſtimmt gelaſſen, daß die Herausgeber am beſten zu thun glauben, wenn ſie durchhin der Abtheilung in der Zwingeriſchen Ausgabe folgen, welche der Ueberſetzer vor ſich gehabt; indem ſie dadurch zugleich dem Leſer die Vergleichung mit dem Originale erleichtern.

Ich weiß alſo nicht, ob das richtig ſey, was einige Philoſophen ſagen, daß alles, was man aus Zorn, oder ſinnlicher Begierde thue, im Grunde unfreywillig geſchehe. Denn zuerſt, wenn dieſes wäre, ſo würde kein Thier und kein Kind etwas freywillig thun. Zweytens würde ich fragen, ob alles, was wir aus Zorn oder ſinnlicher Begierde thun, für unfreywillig zu halten ſey, oder ob bloß das moraliſch Böſe unfreywillig, das moraliſch Gute aber, in gleichem Falle, für freywillig zu halten ſey.

Aber es ſcheint lächerlich, dieſen Unterſchied zu machen: wenn die Quelle der Handlung in beyden Fällen dieſelbe iſt.

Drittens ſcheint es ungereimt zu ſeyn, Handlungen, die aus Begierde geſchehen, unfreywillig zu nennen: da es überdieß auch pflichtmäßige Handlungen giebt, die nicht anders als aus Begierde geſchehen können. Es giebt Dinge, über die wir zürnen, andre, die wir ſinnlich begehren ſollen. Von der letztern Art ſind z. B. die Geſundheit und das Fortſchreiten im Lernen.

Viertens ſcheint alles, was unfreywillig iſt, zugleich dem Handelnden unangenehm ſeyn zu müſſen: das aber, was aus Begierde geſchieht, iſt dem Handelnden angenehm.

Fünftens: Warum ſollen denn die Fehler, die aus Zorn und die, welche aus Vernunftſchlüſſen begangen werden, ſo verſchieden ſeyn, daß die erſteren, als unfreywillige, entſchuldigt werden könnten und die letzteren nicht. Beyde ſind gleich verwerflich. Jene vernunftloſen Triebe aber ſcheinen der menſchlichen Natur nicht weniger eigen zu ſeyn. Die Handlungen, die aus Zorn oder ſinnlicher Begierde geſchehen, ſind nicht weniger Handlungen des Menſchen, als die aus Vernunft geſchehen. Es iſt alſo ungereimt, die erſteren für unfreywillig zu erklären.

Viertes Kapitel.

Inhalt. Vom Vorſatze: daß er weder in bloßem Begehren und Zürnen, noch im Wollen, noch in der Aeußerung einer Meinung beſtehe; ſondern der nach einer Berathſchlagung gefaßte Entſchluß ſey.

Nachdem wir den Unterſchied, zwiſchen dem Freywilligen und Unfreywilligen angegeben haben: ſo folgt natürlicher Weiſe die Unterſuchung deſſen, was Vorſatz bey einer Handlung ſey. Denn dieſer ſcheint mit der Tugend noch genauer verwandt zu ſeyn und noch mehr den moraliſchen Charakter zu beſtimmen, als die Handlungen ſelbſt.

Das Vorſätzliche iſt immer auch freywillig: aber es iſt doch nicht mit demſelben einerley, ſondern es enthält noch etwas mehr, als das Freywillige *). Wir ſagen ſowohl von Kindern, als von Thieren, daß ſie etwas von freyen

---

*) Im Griechiſchen: „der Begriff des Freywilligen hat einen größeren Umfang." Eben darum aber enthält der Begriff des Vorſätzlichen mehrere Merkmahle.

Stücken thun: aber wir ſagen nicht, daß ſie es vorſätzlich thun. Ferner: das, was ein Menſch plötzlich und auf der Stelle thut, ſehen wir zwar ſo an, als habe er es freywillig gethan: aber wir ſagen nicht, daß er es aus Vorſatz gethan habe.

Die, welche das Vorſätzliche ſo definiren, daß es mit einer Aeußerung der Begierde, oder des Zorns, oder des Willens oder einer gewiſſen Meinung einerley ſey, haben wahrſcheinlich die Natur deſſelben nicht wohl eingeſehen.

Denn erſtlich iſt der Vorſatz kein Actus, der auch den vernunftloſen Weſen gemein ſeyn könnte: Zorn und Begierde aber finden bey denſelben Statt.

Zweytens: wer etwas aus Unenthaltſamkeit thut, handelt gewiß mit Begierde, aber nicht mit Vorſatz. Der Enthaltſame hingegen handelt vorſätzlich, aber nicht mit Begierde.

Drittens: die Begierde wird oft durch den Vorſatz bekämpft: die Begierde aber kann nicht mit ſich ſelbſt ſtreiten.

Endlich die Begierde geht immer auf etwas, welches Vergnügen oder Schmerz macht. Der Vorſatz aber hat weder auf Schmerz noch Vergnügen nothwendige Beziehung.

Noch weit weniger kann der Zorn etwas weſentliches bey dem Vorſatze ſeyn: denn gerade iſt dasjenige am wenigſten vorſätzlich, was man in Aufwallungen des Zornes thut.

Auch mit dem Wollen iſt der Vorſatz nicht einerley, obgleich beyde nahe mit einander verwandt ſcheinen. Der Vorſatz geht nie auf etwas Unmögliches. Wenigſtens würde der, welcher behauptete, ſich das vorgenommen zu haben, was unmöglich iſt, für einen Thoren gehalten werden. Das Wollen aber kann ſehr wohl auf etwas Unmögliches gehen; man kann ſich z. B. wünſchen, unſterblich zu ſeyn.

Ferner, der Wille kann auf Sachen gehen, die man doch nie ausführen zu können glaubt: man kann ſich z. B. wünſchen, einen gewiſſen Schauſpieler oder Athleten zu übertreffen: aber vorſetzen wird ſich niemand etwas, als was er glaubt auch ſelbſt ausführen zu können.

Endlich der Wille geht mehr auf den Zweck, der Vorſatz mehr auf die Mittel zum Zwecke. Z. B.: wir wollen die Geſundheit, aber wir ſetzen uns vor, das zu thun, wodurch wir geſund werden. Wir wollen glückſelig ſeyn; und dieſes Ausdrucks bedienen wir uns auch ganz gewöhnlich: aber ſich vornehmen, glückſelig zu

ſeyn, wäre ein unſchicklicher Ausdruck. Denn überhaupt ſcheint der Vorſatz nur bey Gegenſtänden Statt zu finden, die in unſerer Gewalt ſind.

Eben ſo wenig iſt der Vorſatz eine bloße Aeußerung einer Meinung. Denn die Meinung findet, in Abſicht aller Gegenſtände, und eben ſo wohl bey den uns unmöglichen, bey den nothwendigen und ewigen, als bey den von uns abhängenden Statt.

Ferner: eine Meinung unterſcheidet ſich von der andern durch Irrthum oder Wahrheit, nicht als gut oder böſe: die Vorſätze unterſcheiden ſich aber nur auf dieſe letztere Weiſe von einander.

Aber vielleicht ſagt man, daß man nicht den Vorſatz mit der Meinung überhaupt für einerley halte, ſondern den Vorſatz nur für eine gewiſſe Art der Meinung erkläre. Aber auch dieß iſt nicht richtig.

Denn zuerſt: unſer moraliſcher Charakter wird dadurch, ob unſre Vorſätze auf das Gute, oder auf das Böſe gehen, beſtimmt und entſchieden: aber von unſern Meinungen hängt unſer moraliſcher Charakter nicht ab.

Zweytens: der Gegenſtand des Vorſatzes iſt, etwas Gutes zu erlangen, oder etwas Böſes zu

vermelden, der Gegenſtand der Meinung aber iſt, ein Urtheil über die Sache, — über das, was ſie ſey, oder wem ſie nütze, oder auf welche Weiſe ſie geſchehe, — zu fällen. Nach etwas trachten oder vor etwas fliehen, iſt nicht die Sache der Meinung.

Drittens: ein Vorſatz wird gelobt, weil er entweder auf das geht, was man zu thun ſchuldig iſt, oder weil er auf die gehörige Weiſe iſt gefaßt worden: eine Meinung aber wird gelobt, in ſo fern ſie wahr iſt.

Viertens: wir nehmen uns nur das vor, was wir mit Gewißheit als gut erkennen: eine Meinung hägen wir hingegen auch von Dingen, die wir nicht mit Gewißheit erkennen.

Ja es ſcheint nicht einmahl, daß die beyden Sachen, — eine richtige Meinung in Abſicht des Guten, und der Vorſatz es zu thun, immer beyſammen ſind. Vielmehr giebt es Menſchen, deren Meinungen das, was gut iſt, richtig beſtimmen, die aber doch aus Verdorbenheit ihres Charakters das Unrechte wählen.

Wenn auch die Meinung vor dem Vorſatze oft vorhergeht, oder auf denſelben folgt: ſo thut das nichts zur Sache. Denn darüber war hier nicht die Frage, ſondern ob der Vorſatz mit ei-

ner gewiſſen Art der Meinung einerley ſey.

Wenn alſo der Vorſatz keine der vorher genannten Sachen iſt, was iſt er denn? und von welcher Beſchaffenheit iſt er?

Unter die Gattung des Freywilligen gehört er gewiß: aber nicht alles Freywillige iſt vorſätzlich. Es muß alſo noch hinzukommen, daß es etwas zuvor berathſchlagtes seyn müſſe: denn das Vorſätzliche muß immer mit Ueberlegung und Nachdenken geſchehen. Auch das griechiſche Wort προαίρεσις zeigt dieß ſchon an, welches ſo viel bedeutet, als etwas, welches vor andern ausgewählt iſt.

Fünftes Kapitel.

Inhalt. Was die Berathſchlagung ſey, und über welche Gegenſtände dieſelbe Statt finde.

Nun fragt ſich, ob Berathſchlagungen über alle Gegenſtände Statt finden; oder ob es einige giebt, über die ſich nicht rathſchlagen läßt. Wenn ich ſage, daß ſich über etwas nicht rathſchlagen läßt; ſo verſtehe ich darunter, daß nur ein Thor oder ein Wahnſinniger darüber rathſchlagen kann.

Berathſchlagungen finden zuerſt nicht in Abſicht ewiger und nothwendiger Wahrheiten Statt: als, z. B. über die Beſchaffenheit der Welt, oder über das Verhältniß der Hypotenuſe zu den Seiten des rechtwinkeligen Dreyecks *).

---

*) Im Griechiſchen ſteht hier noch dabey: „daß ſie „incommenſurabel ſind.“ Der Ueberſetzer hat dieß vielleicht darum weggelaſſen, weil es zu den beyden Stücken, von welchen die Rede iſt, der Hypotenuſe und den Katheten nehmlich, nicht paßt. Denn dieſe ſind nicht nothwendiger Weiſe incommenſurabel. Sie ſind es z. B. offenbar nicht, ſobald die Hypotenuſe fünf ſolcher Theile enthält,

Zweytens, findet Berathſchlagung nicht bey Dingen Statt, die zwar in Bewegung ſind und ſich verändern, aber ſich immer auf gleiche Weiſe verändern; es ſey nun Nothwendigkeit oder Natur, oder irgend eine andere Urſache, die dieſes hervorbringe. Von der Art iſt der tägliche und jährliche Umlauf der Sonne.

Ferner berathſchlagen wir uns nicht über Dinge, die ganz unſtät und gar keinen feſten

---

deren ſich in der einen Kathete drey, und in der andern vier befinden. Die hier gelieferte Ueberſetzung, welche die Stelle, wie man leicht erkennt, auf den Pythagoriſchen Lehrſatz ziehet, wird daher den denkenden Leſer, welcher das Original nicht vergleicht, unſtreitig befriedigen. Dem Philologen aber dürften jene ausgelaßnen Worte und der Umſtand, daß im Texte nicht πλευρῶν ſondern πλευρᾶς ſteht, Zweifel gegen die Richtigkeit derſelben verurſachen. Hat vielleicht Ariſtoteles περιφορᾶς oder περιφερείας geſchrieben? Dann wäre alles hell. Denn daß der Durchmeſſer eines Kreiſes und die Peripherie deſſelben incommenſurabel ſind, iſt aus den Anfangsgründen der Geometrie bekannt.

Regeln unterworfen ſind; als über Regen und Dürre.

Auch nicht über das, was vom Glück oder Zufall abhängt, z. E. über das Finden eines Schatzes.

Auch nicht alle menſchlichen Handlungen ſind Gegenſtände unſrer Berathſchlagung. Kein Lacedämonier wird darüber Berathſchlagungen anſtellen, wie die Scythen am beſten ihre Staatsverfaſſung einrichten könnten: denn er wird doch nie etwas zu dieſer Verfaſſung beytragen.

Wir berathſchlagen uns alſo nur über Sachen, welche wir, durch unſre Handlungen zu befördern oder zu verhindern, im Stande ſind.

Wenn wir nähmlich die Dinge nach ihren Urſachen eintheilen: ſo iſt alles, was geſchieht, entweder ein Werk der Natur, oder der Nothwendigkeit, oder des Zufalls, oder endlich der Vernunft, d. h. des Menſchen. Wenn wir alſo von den Gegenſtänden der Berathſchlagung die drey erſten Sachen ausſchließen: ſo bleibt für dieſelben nur das letztere übrig. Jeder Menſch berathſchlagt ſich alſo nur über das, was durch ſeine eignen Handlungen wirklich werden kann.

Aber auch dann findet die Berathſchlagung nicht Statt, wenn die Handlungen von einer

durchaus beſtimmt und apodiktiſch gewiſſen Wiſſenſchaft abhängen. So berathſchlagt ſich niemand darüber, wie er die Buchſtaben ſchreiben ſoll, weil darüber kein Zweifel Statt finden kann.

Sondern nur darüber berathſchlagen wir uns, was zwar, durch uns und durch unſre Handlungen, aber nicht immer auf gleiche Weiſe geſchieht. Von der Art iſt die Ausübung der Arzneykunſt, der Kunſt ſein Vermögen zu vermehren oder zu erhalten, ein Schiff auf der See zu ſteuern oder ſeinen Körper durch gymnaſtiſche Uebungen zu vervollkommnen. Dieß letztere iſt weniger ein Gegenſtand der Berathſchlagung, als das vorhergehende, weil es auf fixere Regeln gebracht worden iſt.

Wir berathſchlagen uns mehr über Dinge, die zu den Künſten, als über Dinge, die zu den Wiſſenſchaften gehören: denn über jene ſind wir mehr, als über dieſe, in Ungewißheit. Das Berathſchlagen aber geht eigentlich mehr auf Gegenſtände, welche nur der Wahrſcheinlichkeit fähig, nach der Mehrheit der Fälle zu beurtheilen, und in Abſicht ihres Ausganges ungewiß und verborgen ſind.

Wenn ſuchen wir Perſonen auf, mit welchen wir Sachen gemeinſchaftlich berathſchlagen? —

Wenn die Sachen ſehr groß und wichtig ſind, und wir uns alſo ſelbſt nicht trauen, daß wir im Stande wären, ſie hinlänglich einzuſehen.

Wir berathſchlagen ferner uns nicht über die Zwecke, ſondern über die Mittel zum Zwecke. Kein Arzt berathſchlagt ſich darüber, ob er ſeine Kranken geſund machen, — kein Redner, ob er ſeine Zuhörer überzeugen, noch ein Staatsmann, ob er gute Geſetze machen, noch ſonſt irgend jemand, was er ſich für Zwecke vorſetzen ſoll. Sondern bey ſchon vorausgeſetztem Zwecke berathſchlagen ſich alle nur darüber, wie und durch welche Mittel ſie dazu gelangen können. Ferner darüber, — wenn mehrere Mittel zu demſelben Zwecke zu führen ſcheinen, — durch welches von dieſen er am leichteſten und mit den meiſten Ehren erreicht werden könne. Wenn aber nur ein Mittel zum Zwecke Statt findet, ſo wird darüber berathſchlagt, auf welche Weiſe daſſelbe anzuwenden ſey. Ferner darüber, was weiter vorausgeſetzt werden müſſe, um des Mittels ſelbſt habhaft zu werden. Und ſo führt die Berathſchlagung oft von Urſache zu Urſache zurück, bis man auf eine erſte kommt, die aber in der Reihe der Entdeckungen die letzte iſt. Denn der, welcher ſich berathſchlagt, iſt dem ähnlich, der

ein mathematiſches Problem auflöſen will. Indeß iſt nicht jede Unterſuchung eine Berathſchlagung: wie eben z. B. die mathematiſchen; aber wohl iſt jede Berathſchlagung eine Unterſuchung.

Das, was bey der Unterſuchung das Letzte iſt, was gefunden wird, muß bey der Anwendung aufs Handeln das Erſte ſeyn, was in Ausübung kommt.

Wenn man bey ſeinen Berathſchlagungen, in der Reihe der Urſachen, auf etwas Unmögliches kömmt; ſo hat die Berathſchlagung ein Ende und wir ſtehen von der Sache ab. Das geſchieht, z. B., wenn wir einſehen, daß Geld ein unentbehrliches Mittel ſey, wir uns aber daſſelbe nicht zu verſchaffen wiſſen.

Zeigen ſich alle die Mittel, auf welche uns unſre Berathſchlagung führt, als möglich; dann unternehmen wir die Sache. Möglich aber iſt, was durch unſre eignen Kräfte geſchehen kann. Dazu gehört auch das, was wir durch unſre Freunde vermögen: denn auch dieß geſchieht auf gewiſſe Weiſe durch uns, weil wir doch Urſache davon ſind, daß ſie es thun.

Zuweilen wird gefragt, welches die Werkzeuge ſind, die zu einer Sache erfordert werden: ein anderes Mahl, welches der Gebrauch ſey, den

man von den vorhandnen Werkzeugen machen müſſe. Dieß läßt ſich noch weit allgemeiner ausdrücken und auf mehr Fälle ausdehnen. Die Fragen ſind nähmlich bald „durch was“ bald „wie“ bald „durch wen“ wird die Sache befördert?

Wie geſagt alſo, in der Reihe der Urſachen und Wirkungen iſt die Handlung das mittlere Glied zwiſchen der erſten Urſache, die im handelnden Menſchen ſelbſt liegt, und zwiſchen der letzten Wirkung, die im Endzwecke liegt. Die Berathſchlagung nun geht auf die Handlung und auf das, was dieſelbe betrifft. Alſo nicht der Zweck ſelbſt, ſondern das, was zum Zwecke führt, iſt ein Gegenſtand derſelben.

Auch das Individuelle und Wirkliche gehört nicht zu dieſen Gegenſtänden. Ob das, was da vor mir liegt, Brodt ſey, und ob es gehörig gebacken oder ſonſt gehörig beſchaffen ſey, — das kann ich mit meinen Sinnen wahrnehmen.

Doch die Berathſchlagung muß ihr Ziel haben, wenn ſie nicht ins Unendliche fortgehen ſoll; und dieß Ziel iſt der Entſchluß, oder der Vorſatz.

Das Berathſchlagte und das Beſchloßne iſt in gewiſſer Abſicht einerley: nur iſt das Letztere das Werk der geendigten Berathſchlagung. Denn

das, was zu Folge einer Berathſchlagung, als das Beſſere iſt feſtgeſetzt worden, iſt das Beſchloſſene oder Vorſätzliche.

Denn jeder hört alsdenn mit ſeinen Unterſuchungen über die Reihe der Urſachen, aus welchen die Sache entſtehen ſoll, auf, wenn er dieſelbe bis auf etwas, das zu ſeinem Selbſt gehört, und zwar auf das, was in ihm das Oberſte und Regierende iſt, zurückgeführt hat: das iſt aber die ſich zum Handeln entſchließende Vernunft. Dieß läßt ſich aus den alten Regierungsformen, wie ſie uns Homer in ſeinen Dichtungen ſchildert, erläutern. Denn hier tragen die Könige dem Volke erſt das zur Bekräftigung vor, was ſie zuvor unter ſich beſchloſſen haben *).

Da das, was ein Gegenſtand des Vorſatzes ſey ſoll, ein Gegenſtand der Berathſchlagung, dieſer aber ein Gegenſtand der Begierde, und etwas, das in unſerer Gewalt ſtehet, ſeyn muß:

*) Man ſehe z. B. das 2te B. der Iliade, wo Agamemnon das Heer erſt dann über die Frage: ob ſie von Troja heimkehren ſollen, befragt, als die Heerführer ſchon darüber entſchieden hatten.

ſo iſt der Vorſatz nichts anders, als eine durch Berathſchlagung beſtimmte Begierde nach einer Sache, die in unſrer Gewalt ſteht. Bey einer vorſätzlichen Handlung nähmlich berathſchlagen wir uns zuerſt: dann fällen wir ein Urtheil und dann begehren wir, zu Folge der Berathſchlagung. So wird es alſo einiger Maßen deutlich ſeyn, mit welchen Gegenſtänden ſich eigentlich der Vorſatz abgebe, — nähmlich mit den Mitteln zum Zwecke.

Sechſtes Kapitel.

Inhalt. Der Gegenſtand jeder Begierde eines Menſchen iſt das, was ihm gut ſcheint. Dieß mit dem wahrhaft Guten für einerley zu nehmen, iſt nur bey dem durchaus vollkommnen Menſchen möglich.

Ich habe ſchon geſagt, daß das Wollen ſich immer auf den Zweck oder das letzte zu erreichende Gut bezieht.

Der Gegenſtand des Wollens, ſagen die Einen, ſey das Gute: die Andern ſagen, es ſey nur das ſcheinbare Gute. Aus der Meinung derer, welche das Gute zum Gegenſtande des Willens machen, ſcheint zu folgen, daß das, was jemand will, welcher nicht richtig gewählt hat, kein Gegenſtand des Willens ſey. Denn wäre es ein Gegenſtand des Willens, ſo müßte es auch ein Gut ſeyn: es iſt aber, wenn es ſich ſo trifft, vielleicht ein Uebel. Aus der Meinung derjenigen, welche das ſcheinbare Gute den Gegenſtand des Willens nennen, ſcheint hinwiederum zu folgen, daß es keinen durch die Natur beſtimmten Gegenſtand des Willens gebe, ſon-

dern, daß einem jeden begehrlich ſey, was ihm ſo zu ſeyn dünke. Nun ſtellt ſich aber der eine Menſch die Sache ſo, der Andere anders vor, und ſie kann vielleicht in den Augen zweyer Perſonen ganz entgegengeſetzte Eigenſchaften haben.

Da nun keines von beyden, als richtig angenommen werden kann: würde ſich die Sache nicht vielleicht ſo entſcheiden laſſen, daß das abſolut und an ſich Begehrliche das Gute ſey; das aber für jeden einzelnen Menſchen relativ Begehrliche zugleich für den moraliſch guten Menſchen das abſolut Begehrliche ſey; für den ſittlich unvollkommnen hingegen das relativ Begehrliche unbeſtimmt ſey? Etwas ähnliches geſchieht, in Abſicht der menſchlichen Körper. Denen, die im natürlichen Zuſtande ſich befinden, iſt alles das relativ geſund, was an ſich geſund iſt; für kränkliche Körper aber kann doch geſund ſeyn, was an ſich ungeſund iſt. So iſt es auch mit dem Bittern und Süßen, mit dem Warmen und Schweren, und mit allen Dingen, die eine Beziehung auf den Körper haben, beſchaffen. Der geſunde und vollkommene Menſch beurtheilt alle Sachen richtig: und das, was jede Sache ihm ſcheint, iſt ſie wirklich. So viele Verſchiedenheiten giebt es auch in dem, was

er für ſchön und angenehm hält. Und vielleicht iſt der vollkommne Menſch in nichts ſo ſehr von dem unvollkommnen unterſchieden, als darin, daß er in allen Sachen das Wahre ſieht, da er gleichſam in ſich ſelbſt das Maß und die Richtſchnur der Wahrheit hat.

Der größere Theil der Menſchen aber wird vornehmlich durch das ſinnliche Vergnügen getäuſcht. Dieſes erſcheint ihnen immer als gut, wenn es auch nicht iſt. Sie wählen alſo das Angenehme als das Gute, und fliehen den Schmerz als das Böſe.

Siebentes Kapitel.

Inhalt. Unterſuchung der Frage: ob niemand freywillig böſe ſey; — welche Sokrates und Plato bejahet hatten.

Da alſo der Zweck der Gegenſtand des Willens, die Mittel zum Zweck aber die Gegenſtände der Berathſchlagung und des Vorſatzes ſind: ſo ſind die mit dem einen oder dem andern umgehenden Handlungen freywillige und vorſätzliche. Nun ſind aber alle Thätigkeiten der Tugend von dieſer Art. Folglich ſteht die Tugend in unſrer Gewalt; und ſo gleichfalls auch das Laſter. Das Letztere folgt augenſcheinlich aus dem Erſtern. Denn allenthalben, wo das Handeln in unſrer Gewalt iſt, da iſt auch das Nichthandeln in unſrer Gewalt: und wenn das Unterlaſſen von uns abhängt, ſo hängt auch das Thun von uns ab. Iſt alſo das Thun etwas moraliſchgutes, und ſteht dieſes in unſrer Gewalt: ſo wird auch das Unterlaſſen deſſelben, welches etwas moraliſchſchändliches iſt, in unſerer Gewalt ſtehen. Und wenn umgekehrt das Unterlaſſen eine Tugend iſt und in unſerer Ge-

walt ſteht: ſo wird auch das Thun, welches ein Laſter iſt, in unſrer Gewalt ſeyn.

Wenn aber das ſittlich Gute oder Böſe, zu thun oder nicht zu thun, auf gleiche Weiſe in unſrer Gewalt ſteht; dieſes aber ſo viel heißt als gut, oder böſe ſeyn: ſo wird es auch in unſrer Gewalt ſtehn, tugendhaft oder laſterhaft zu ſeyn.

Von dem Ausſpruche des Dichters, daß:

„Niemand freywillig böſe, ungern glücklich"

iſt, ſcheint der erſte Theil falſch, und nur der zweyte wahr zu ſeyn. Denn glücklich iſt in der That niemand wider ſeinen Willen, aber böſe kann er wohl mit ſeinem Willen ſeyn; wir müßten denn das, was wir vor kurzem als Grundſatz angenommen haben, bezweifeln, und den Menſchen nicht für das Princip und den Urheber ſeiner eignen Handlungen halten. Wenn dieß aber feſt ſteht und wir die Urſachen der Handlungen auf keine andern erſten Principien zurückführen können, als auf die, die in uns ſelbſt liegen: ſo werden ſie auch, als Dinge, deren erſte Urſachen in uns liegen, für freywillig und in unſrer Gewalt ſtehend angeſehen werden müſſen.

Dieſem ſcheint auch die eigne Empfindung eines jeden und die allgemeine Praxis der Staaten und der Geſetzgeber beyzuſtimmen. Denn ſie beſtrafen alle diejenigen, die Böſes thun, — ſo oft ſie es nicht aus Zwang oder unverſchuldeter Unwiſſenheit gethan haben, — eben ſo wohl, als ſie die, welche Gutes gethan haben, in gleichem Falle belohnen und ehren. Sie ſetzen dabey voraus, daß ſie hierdurch jene zu guten Handlungen antreiben, dieſe von böſen zurückhalten werden. Und doch ſucht niemand einen andern Menſchen, zu Dingen, die nicht in deſſen Gewalt ſtehen noch freywillig ſind, — als z. B. dazu, daß er Wärme, Schmerz, Hunger oder etwas dergleichen empfinde, anzutreiben: weil er nähmlich weiß, daß es nichts hilft, wenn der Andere gleich überzeugt und die Sache ſich vorzuſetzen bewogen wird.

Selbſt die Unwiſſenheit beſtraft die Obrigkeit, wenn der Menſch Urheber dieſer Unwiſſenheit iſt. So wird in einigen Staaten auf ein in der Trunkenheit begangnes Verbrechen eine doppelte Strafe geſetzt. Die Urſache nähmlich des Verbrechens liegt doch in dem Trunkenbolde ſelbſt, denn er war Herr und Meiſter darüber, ſich nicht zu betrinken: und aus der Trunkenheit entſtand die Unwiſſenheit.

So beſtraft man auch die, welche, aus Unwiſſenheit der Geſetze, in Dingen, wo ſie die Geſetze wiſſen ſollten, und wo es nicht ſchwer war ſie zu wiſſen, ſündigen. Auch die Unwiſſenheit, die aus Fahrläßigkeit entſteht, wird für ſtrafbar gehalten: weil man annimmt, es ſey in der Gewalt des Menſchen geweſen, dieſe Unwiſſenheit zu vermeiden; — indem es ja bey ihm ſtand, die gehörige Sorgfalt anzuwenden.

„Aber vielleicht lag es ſchon in einer gewiſſ„ſen Eigenſchaft ſeines Charakters, daß er dieſe „Sorgfalt nicht haben konnte.“ Nun, ſo war er vielleicht ſelbſt Urſache von dieſer Eigenſchaft ſeines Charakters, weil er zuvor eine regelloſe Lebensart geführt hatte. So ſind auch Ungerechtigkeit und Sittenloſigkeit Eigenſchaften des Menſchen; aber Eigenſchaften, von denen ſie ſelbſt die Urheber ſeyn können: — von der einen durch viele einzelne ungerechte Handlungen, von der andern durch ein in Trunk und Schwelgerey zugebrachtes Leben. Denn alle oft wiederhohlte Thätigkeiten einer gewiſſen Art bringen im Menſchen eine Eigenſchaft eben derſelben Art hervor. Einen Beweis davon geben diejenigen, welche eine gewiſſe körperliche Fertigkeit durch Uebung erhalten: denn ſie thun dieß durch nichts

anders, als daß ſie die einzelne Thätigkeit oft wiederhohlen.

Wollte man aber ſagen, ein Menſch könne vielleicht nicht wiſſen, daß aus oft wiederhohlten Handlungen einer gewiſſen Art Fertigkeiten entſtehn: ſo würde ich antworten, daß dieß wirklichen Blödſinn vorausſetze.

Ich ſetze noch hinzu, es ſey unſinnig, zu ſagen, „der ungerecht Handelnde wolle nicht „ungerecht ſeyn, der ſeinen Lüſten Fröhnende „wolle nicht ein Sklave ſeiner Lüſte ſeyn.“ Sobald er das that, wodurch er ungerecht werden mußte, und ihm dieſe Folge ſeiner Handlungen auch nicht unbekannt war: ſo bald kann man auch von ihm ſagen, daß er freywillig ungerecht wurde.

Aber freylich wird er nicht, wenn er einmahl einen unredlichen Charakter bekommen hat, durch ſeinen bloßen Willen tugendhaft zu ſeyn, dieſen Charakter ablegen, und ein rechtſchaffner Mann werden können. Indeß ſo kann auch der Kranke nicht durch ſeinen Willen wieder geſund werden, ob er ſich gleich vielleicht freywillig krank gemacht hat, indem er unmäßig gelebt und den Aerzten nicht gehorcht hat. Damahls alſo ſtand es in ſeiner Gewalt, nicht krank zu werden: da er aber

die Mittel der Krankheit zuvorzukommen einmahl vernachläſſiget hat: ſo ſteht es nicht mehr in ſeiner Gewalt, nicht krank zu ſeyn. So wie der, welcher einen Stein aus der Hand geworfen hat, ihn nicht mehr zurückziehn kann, aber es doch in ſeiner Gewalt hatte, ihn zu werfen; — denn in ihm lag doch der Urſprung der Handlung bey dieſem Wurfe; — auf gleiche Weiſe war es dem Ungerechten und dem Ausſchweifenden von Anfang an wohl möglich zu verhüten, daß ſie nicht das Eine oder das Andere wurden; und um deßwillen kann man von ihnen mit Recht ſagen, daß ſie beydes freywillig ſind: aber jezt, da es einmahl Charakter bey ihnen geworden, iſt es ihnen freylich nicht mehr möglich, denſelben auf der Stelle abzulegen.

Ja nicht nur die übeln Eigenſchaften der Seele ſind bey Menſchen freywillig: ſondern bey einigen ſehen wir auch die körperlichen Fehler dafür an, und machen dieſen auch darüber Vorwürfe. Niemand tadelt den, der von Natur häßlich iſt. Aber diejenigen werden allerdings getadelt, die ſich durch Mangel der Leibesübung und durch Vernachläſſigung ihres Körpers verhäßlichen. Auf gleiche Weiſe iſt es mit Kränklichkeit und Verſtümmelung der Glieder beſchaf-

ſen. Niemand wird einem Blinden Vorwürfe machen, der es von Natur iſt, oder der es durch eine Krankheit oder durch einen Schlag geworden iſt: ſondern jeder wird ihn vielmehr bemitleiden. Dem aber, der ſich durch den Trunk oder durch andere Ausſchweifungen um ſein Geſicht gebracht hat, wird jedermann ſehr gerechte Vorwürfe machen. Von den körperlichen Uebeln alſo werden diejenigen getadelt, welche von uns abhängen, und diejenigen nicht getadelt, die nicht von uns abhängen. Wenn dem aber ſo iſt: ſo werden auch von allen andern Unvollkommenheiten die, welche getadelt werden, in unſrer Gewalt ſeyn müſſen.

Wenn aber jemand hiergegen einwendet, daß ja alle Menſchen das, was ihnen als gut erſcheint, begehren müſſen; daß aber niemand über ſeine Vorſtellungskraft Herr ſey, ſondern jeder, nachdem er ſelbſt beſchaffen iſt, ſich auch den Zweck ſeiner Handlungen bilden müſſe, ſo dient folgendes zur Antwort: Wenn jeder gewiſſer Maßen der Urheber von ſeinen eignen Beſchaffenheiten iſt: ſo iſt er auch gewiſſer Maßen Urheber derjenigen Vorſtellungen, welcher in dieſen Beſchaffenheiten gegründet ſind. Wenn aber niemand ſelbſt Urheber von dem iſt, was er böſes

thut, ſondern jeder das Böſe nur aus Unwiſſenheit ſeines wahren Zwecks thut, — weil er nähmlich fälſchlich glaubt, daß er durch jene Handlung zu Erhaltung deſſen, was er für das höchſte Gut anſieht, beytragen werde; — wenn ferner das Ziel, welches ſich der Menſch vorſteckte, nie von ihm ſelbſt gewählt iſt, ſondern jeder, ſo wie er Augen haben muß, um zu ſehen, ſo von Natur die Fähigkeit haben muß, richtig zu urtheilen, um das, was wahrhaft gut iſt, zu erkennen und zu wählen, und wenn ſelbſt ein eignes Wort unſrer Sprache, εὐφυὴς, denjenigen bezeichnet, welcher von Natur zu jenen Endzwekken glückliche Anlagen hat: (und in der That iſt derjenige wohl im vollkommenſten und wahrſten Sinne von der Natur wohl ausgeſtattet, dem die größten und herrlichſten Vorzüge des Menſchen, — und gerade ſolche, welche er durch Unterricht und Erlernung nicht erhalten kann, — von Natur zu Theil geworden ſind;) wenn, ſage ich, alle obigen Sätze wahr ſind: warum ſollten wir alsdann die Tugend mehr, als das Laſter, für freywillig halten? denn beyden, dem Guten wie dem Böſen, iſt auf gleiche Weiſe ihr Ziel von der Natur vorgeſteckt, oder wird ihnen doch auf irgend eine Weiſe gegeben. Alles aber, was

ſie in der Folge thun, thun ſie nur in Beziehung auf dieſe Endzwecke, nur mit verſchiedenen Modificationen in Abſicht der Art und Weiſe.

Wenn aber es ſich auch nicht ſo verhielte, wenn nicht einem jeden von Natur dieß oder jenes als Zweck gleichſam vorgeſchrieben wird, ſondern etwas auch an ihm ſelbſt und an ſeinem ſittlichen Charakter liegt, welche Sache er als Zweck betrachten ſolle; — oder wenn, obgleich der Zweck von der Natur gegeben iſt, die Tugend doch deßhalb freywillig iſt, weil das Uebrige, was bey einer Handlung in Betrachtung kommt, von dem Tugendhaften freywillig geſchieht: ſo wird, um eben dieſer Urſachen willen, auch das Laſter nicht weniger freywillig ſeyn. Denn auch bey dem Böſen findet das auf gleiche Weiſe Statt, daß, wenn er auch nicht ſeinen Zweck ſich ſelbſt gewählt hat, er doch beym Handeln mit Wahl zu Werke geht.

Noch einmahl alſo: wenn die Tugenden freywillig ſind; (und ſie ſind es, denn wir ſind auf gewiſſe Weiſe Miturheber unſrer eignen Beſchaffenheiten, und nach dem, wie wir beſchaffen ſind, handeln wir auch und beſtimmen unſre Zwecke:) ſo werden wir auch die Laſter als freywillig anſehen müſſen, da bey ihnen das Gleiche Statt findet.

Das achte Kapitel.

Inhalt. Recapitulation der Sätze, welche dazu dienen, den Begriff der Tugend zu beſtimmen.

Bisher iſt von den Tugenden im Allgemeinen gehandelt, und ihr Gattungs-Begriff ſoweit entwickelt worden, daß es ausgemacht iſt, 1) daß ſie den ſchicklichen Grad der menſchlichen Handlungen, Begierden und Leidenſchaften beſtimmen, welcher immer die Mitte zwiſchen zwey fehlerhaften Extremen iſt; 2) daß ſie Fertigkeiten ſind und aus der öftern Wiederhohlung ſolcher Handlungen entſtehen, deren Ausübung ſie dem Menſchen vorſchreiben; 3) daß ſie in unſrer Gewalt und alſo freywillig ſind; 4) daß ſie in Beobachtung der Vorſchriften einer geſunden und aufgeklärten Vernunft beſtehn; 5) daß zwar die Tugenden, als Fertigkeiten, freywillig, aber es nicht in dem Grade und auf die Weiſe, wie die Handlungen ſind; (weil wir nähmlich über die Handlungen, von Anfange bis zu Ende, Herren ſind, wofern wir anders das Einzelne, oder die Thatſachen gehörig wiſſen, bey den Fertigkeiten hinge-

gen nur den Anfang in unſrer Gewalt haben, den allmähligen Fortgang aber, ſo wenig, als bey Krankheiten, gewahr werden) ſondern daß die Fertigkeiten nur deßwegen als freywillig angeſehen werden, weil es in unſrer Gewalt ſtand, uns ſo oder anders zu betragen, als es zur Erwerbung ſolcher Fertigkeiten nöthig war.

Das neunte Kapitel.

Inhalt. Von der Tapferkeit. Sie beſchäftiget ſich vornehmlich damit, die Furcht zu mäßigen; beſonders im Kriege, die Furcht vor dem Tode.

Nun iſt es Zeit, die Tugenden einzeln durchzugehen, und auseinander zu ſetzen: worin ihr Weſen beſteht; mit was für Gegenſtänden ſie umgehen; und wie ſie ausgeübt werden müſſen. Hieraus wird zugleich klar ſeyn, wie viele ihrer ſind. Und nun zuerſt von der Tapferkeit.

Daß die Tapferkeit, in der Beobachtung des rechten Maßes, oder einer gewiſſen Mitte, zwiſchen zwey Aeußerſten, in Abſicht der Furcht und des Getroſtſeyns bey Gefahren, beſtehe, iſt ſchon zuvor von mir geſagt worden.

Wir fürchten natürlicher Weiſe das Fürchterliche. Fürchterlich aber iſt, im Allgemeinen, jedes Uebel. Um deßwillen erklärt man auch die Furcht als die Empfindung bey der Erwartung eines Uebels.

Die Furcht hat alſo mit allen Arten von Uebeln zu thun: wir fürchten z. B. die Unehre,

die Armuth, ein Leben ohne Freunde, den Tod. Aber nicht mit allen dieſen ſcheint die Tugend der Tapferkeit zu thun zu haben. Denn es ſind einige darunter, die es Pflicht und moraliſch-gut iſt zu fürchten, und moraliſchböſe ſie nicht zu fürchten, z. B. diejenige Unehre, welche man ſich durch Laſter zuzieht. Denn dieſe Furcht, iſt das Zeichen eines tugendhaften Gemüths: und der Mangel derſelben wird als Unverſchämtheit getadelt. Zuweilen wird zwar der Unverſchämte beherzt oder dreiſt genannt; aber es iſt denn nur eine metaphoriſche Anwendung des Worts, weil der Unverſchämte mit dem Tapfern in der Furchtloſigkeit übereinkommt.

Eine andere Klaſſe von Uebeln giebt es, bey welchen die Furcht zwar nicht Tugend iſt: — dazu gehört Armuth, Krankheit, und alles, was nicht von unſerm ſchlechten Verhalten herrührt, und in unſerer Gewalt ſteht: indeß auch dieſe Art von Furchtloſigkeit heißt nicht Tapferkeit, ob wir ſie gleich bisweilen, der Aehnlichkeit beyder wegen, mit dieſem Nahmen belegen. Menſchen können in den Gefahren des Krieges feige, und doch in Abſicht des Verluſtes von Geld und Gut beherzt, und daher freygebig ſeyn.

Auch der heißt nicht feige, welcher ſeine Gattinn und Kinder gemißhandelt zu ſehn, — oder der den Neid, oder etwas dergleichen fürchtet. Noch iſt der tapfer, welcher beherzt iſt, ſich geißeln zu laſſen.

Mit welcher Art fürchterlicher Gegenſtände hat alſo der Tapfere eigentlich zu thun? Ich glaube, mit denen, die am meiſten fürchterlich ſind. Denn er ſoll die Kraft, das Böſe zu ertragen, im vorzüglichſten Grade haben. Nun iſt aber nichts fürchterlicher, als der Tod, denn er iſt das Ende von allem, und über denſelben hinaus giebt es gar keine Empfindung von Gutem und Böſem mehr. Die Tapferkeit ſcheint alſo vielmehr die Furchtloſigkeit bey Todesgefahren zu ſeyn.

Aber auch nicht bey jeder Art des Todes, kann Tapferkeit im eigentlichen Verſtande ſich zeigen. Der, welcher in der See ertrinkt, oder an einer Krankheit ſtirbt, wird ſelten, wenn er auch furchtlos iſt, tapfer genannt.

In welchen Todesgefahren kann ſich alſo ein Menſch tapfer beweiſen? Ohne Zweifel in den

ehrenvollſten aller Gefahren; welches keine andern, als die des Krieges, ſind. Hiermit ſtimmen auch die Ehrenbezeugungen überein, welche, in Republiken ſowohl, als unter Monarchen, dem Heldenmuthe vor allen andern Arten des Verdienſtes erwieſen werden.

Tapfer alſo, in der genaueſten Bedeutung des Worts, heißt derjenige, welcher in Abſicht des ehrenvollſten Todes und der Veranlaſſungen und Urſachen deſſelben, — d. h. welcher im Kriege und auf dem Schlachtfelde furchtlos iſt.

Zwar iſt der Tapfere auch auf der See und in Krankheiten furchtloſer, als Andre; aber doch iſt er auf der erſtern nicht ſo furchtlos, als die Seeleute. Die Urſache iſt, weil er vielleicht an ſeiner Errettung verzweifelt, und gerade auf dieſe Art zu ſterben am wenigſten wünſcht; ſie aber, wegen ihrer Erfahrung im Seeweſen, vielleicht der Gefahr zu entgehen hoffen. Ueberdieß zeigt der Tapfere ſeinen Muth vorzüglich alsdann, wenn er dem Uebel Widerſtand leiſten kann; oder wenn der Tod ehrenvoll iſt. Bey dem Ertrinken, oder dem Sterben an einer Krankheit, iſt aber keines von beyden.

Nicht jede Gefahr iſt allen Menſchen fürchterlich. Von einigen Gefahren kann man ſagen, daß ſie die menſchlichen Kräfte überſteigen. Dieſe werden alſo einem jeden Menſchen, der bey Verſtande iſt, fürchterlich ſeyn.

Die den menſchlichen Kräften angemeſſenen Gefahren aber können noch durch ihre Größe und das mehr oder weniger Fürchterliche verſchieden ſeyn. Gleiche Grade finden auch bey den Dingen Statt, welche Zuverſicht der Errettung bey Gefahren erwecken.

Das zehnte Kapitel.

Inhalt. Die Tapferkeit hält die Mittelſtraße zwiſchen den Abwegen auf beyden Seiten. Nähere Beſtimmung dieſer Abwege.

Da der tapfere Mann durch Gefahren unerſchütterlich iſt, ſo weit als Menſchen es ſeyn können, ſo wird er ſich zwar vor ſolchen Gefahren fürchten, aber er wird ſie, ſo wie er muß und wie die Vernunft befiehlt, übernehmen, um der moraliſchen Schönheit der Handlung willen. Denn dieſe Schönheit iſt das Ziel der Tugend.

Nun giebt es aber in der Furcht vor dieſen Gegenſtänden ein Mehr und ein Weniger. Es iſt ferner möglich, das, was gar nicht fürchterlich iſt, als fürchterlich anzuſehen. Es giebt alſo mehrere moraliſche Fehler hierin, wovon einer iſt, zu fürchten was man nicht ſollte; ein anderer, nicht auf die rechte Art; ein dritter, nicht zur rechten Zeit zu fürchten, und ſo ferner. Aehnliche Fehler finden in Abſicht der Dreiſtigkeit bey Gefahren Statt. Der nun alſo, welcher die Gefahren fürchtet oder übernimmt, die er fürchten

oder übernehmen ſoll, und aus den gehörigen Bewegungsgründen, auf die gehörige Weiſe und zu gehöriger Zeit; und der mit allen dieſen Beſtimmungen auch dreiſt iſt, der heißt tapfer. Der Tapfere nähmlich leidet und handelt übereinſtimmend mit den Eigenſchaften oder Verhältniſſen der Dinge, oder ſo wie die Vernunft gebiethet.

Von jeder einzelnen tugendhaften Handlung aber iſt der Endzweck die Erwerbung der tugendhaften Fertigkeit. Die moraliſche Schönheit bey einer tapfern Handlung liegt in der Eigenſchaft der Seele, welche Tapferkeit heißt, und ſich dadurch ausdrückt. Dieſe Eigenſchaft der Seele alſo thätig zu beweiſen, iſt das Ziel, wornach der Tapfere ſtrebt. Jede Tugend wird durch ihr Ziel oder ihren Endzweck beſtimmt. Der Tapfere alſo leidet und handelt in Dingen, die dieſe Tugend betreffen, um der moraliſchen Schönheit willen, oder in der Abſicht, ſie in ſeinen Handlungen darzuſtellen.

Was nun diejenigen betrifft, welche von dieſer Mitte auf eines der Extreme ausſchweifen; ſo hat der, welcher durch eine übertriebne Furchtloſigkeit ausſchweift, keinen Nahmen: wie ich denn

ſchon oben *) geſagt habe, daß viele dieſer Extreme keine Benennungen in der Sprache haben. Man könnte ihn, wenn er gar nichts, weder Sturm noch Erdbeben, fürchtet, wie man es von den Celten ſagt, für raſend oder für gefühllos halten.

Der aber, welcher durch ein zu großes Vertrauen der Gefahr zu entgehen, ausſchweift, heißt

*) Im achten Kapitel des zweyten Buches; wo ſich auch der Ueberſetzer in den Erläuterungen über die Sache ſelbſt erklärt hat. Der Unterſchied zwiſchen der Aphobie des Ariſt. und demjenigen Uebermaße von Dreiſtigkeit, welches wir Verwegenheit nennen, mußte auch wohl ſchon, ſeiner Feinheit wegen, dem gemeinen Verſtande, welcher die Sprache bildet, entgehen. Denn ein Defect der Furcht ſcheint doch von einem Exceß in Muth und Selbſtvertrauen in der That ſo wenig unterſchieden zu ſeyn, als zu geringe Kälte von zu großer Hitze. Iſt jedoch Furcht die eigenthümliche Empfindung bey Erwartung eines Uebels und das θάρσος des Ar. das Vertrauen eines Menſchen auf ſeine Kräfte; ſo kann die Furchtloſigkeit in ſofern allerdings von doppelter Art ſeyn, als nähmlich ein Menſch entweder ein Uebel gar nicht achtet, oder im Vertrauen auf ſeine Kräfte es zu vermeiden hofft.

verwegen oder tollkühn. Der Verwegne ſcheint etwas von dem Prahler an ſich zu haben, und die Tapferkeit zu affectiren. So wie ſich der Tapfere gegen fürchterliche Dinge wirklich verhält, will jener ſich dagegen zu verhalten ſcheinen. Worin er nun kann und ſo weit er kann, ahmt er dem Tapfern nach. Daher ſind Viele von ihnen verwegen und furchtſam zugleich. Indem ſie ſich zuvor ſehr beherzt ſtellen, halten ſie in der Gefahr ſelbſt nicht aus.

Endlich derjenige, welcher in der Furcht ausſchweift, heißt feige. Bey ihm kommen alle die Fehler zuſammen, welche ich zuvor anführte: daß er fürchtet, was er nicht ſoll, und wie man nicht ſoll, u. ſ. w. So wie die Feigheit im Exceß iſt von Seiten der Furcht, ſo iſt ſie im Defect von Seiten des Vertrauens. Aber der Exceß, da er hier in unangenehmen Empfindungen beſteht, fällt mehr in die Augen.

Der Feige iſt hoffnungslos: denn er fürchtet alles. Der Tapfere iſt das Entgegengeſetzte: denn es iſt die Sache des Hoffnungsvollen, ſich bey Gefahren der Rettung gewiß zu halten.

Die Gegenſtände alſo, mit welchen der Feige, der Verwegne und der Tapfere umgehn, ſind dieſelben, ihre Geſinnung und ihr Verhalten aber in Abſicht derſelben ſind verſchieden. Der erſte und der zweyte ſündigen durch Exceß und Defect, der dritte aber beobachtet die Mitte und handelt recht.

Die Verwegenen ſind voreilig, drängen ſich zu den Gefahren, ehe ſie herbeykommen, werden aber ſchwach oder muthlos, wenn ſie vorhanden ſind. Der wahrhaft Tapfere aber iſt in der Action ſelbſt feurig, zuvor aber ruhig.

Das eilfte Kapitel.

Inhalt. Fünf Arten unächter Tapferkeit: 1) die, welche aus Furcht vor der Schande entſpringt, oder durch andere noch unedlere Bewegungsgründe erzwungen wird; 2) die handwerksmäßige, welche bloß eine Frucht der Erfahrung und Uebung iſt; 3) der Muth, welchen der Zorn verleiht; 4) die Tapferkeit deſſen, welcher einer Gefahr glücklich zu entgehen hofft, und 5) deſſen, welcher ſie nicht kennt.

Wie ich nun geſagt habe, beſteht die Tapferkeit darin, daß man die Mittelſtraße in Abſicht der Dinge, welche Furcht oder Vertrauen einflößen, halte. Beſonders in Abſicht derjenigen Dinge, welche wir zuvor angegeben haben. Es gehört ferner dazu, daß man um deßwillen die Gefahr wähle und über ſich nehme, weil man es für anſtändig und moraliſch gut hält, es zu thun, und weil man das Gegentheil für moraliſch ſchändlich erkennt.

Den Tod aber zu wählen, bloß in der Abſicht, der Armuth oder den Qualen der Liebe oder irgend einem andern ſchmerzhaften Gefühle

zu entgehen, iſt nicht eine Handlung des Tapfern, ſondern des Feigen. Denn es iſt Feigheit und Weichlichkeit, allem, was ſchmerzhaft und beſchwerlich iſt, entgehen zu wollen. Ein ſolcher übernimmt auch nicht den Tod deßwegen, weil er es für recht und moraliſch ſchön hält, ſondern weil er ein anderes Uebel verabſcheut und ihm entfliehen will. Und dieß iſt die Erklärung der Tapferkeit im Allgemeinen.

Es giebt aber noch andere fünf Arten von Eigenſchaften, die alle mit dem Nahmen der Tapferkeit belegt werden. Die erſte iſt die politiſche oder bürgerliche Tapferkeit. Dieſe iſt der, welche ich zuvor erklärt habe, am ähnlichſten. Denn die Bürger einer wohl eingerichteten Republik ſcheinen deßwegen die Gefahren zu übernehmen, weil die Geſetze Strafe und Schande denjenigen auflegen, welche ſich den Gefahren fürs Vaterland entziehn, und weil ſie diejenigen ehren, welche ſie mit Muth beſtehn. Und um deßwillen ſind die Bürger derjenigen Staaten die Tapferſten, bey welchen die Feigen ehrlos und die Tapfern geehrt ſind. Von ſolchen Bewegungsgründen läßt Homer den Diomedes und den Hektor zur Tapferkeit angereitzt werden. Den Hektor läßt er ſagen:

Würde Polydamas *) nicht zuerſt durch Schmähung mich kränken?
Und den Diomedes: **)
Rühmen würde dereinſt ſich Hektor vor den Trojanern,
Daß der Tydide ihn floh: —

Dieſe Art von Tapferkeit iſt, wie geſagt, der zuvor von mir erklärten am ähnlichſten. Sie hat auch eine Tugend zum Grunde. Denn ſie entſteht aus der Furcht vor der Schande. Ihr Zweck iſt die Erlangung von etwas moraliſch Schönem, nähmlich der Ehre, und die Vermeidung von etwas moraliſch Verwerflichem, der Schande.

Unter dieſe Claſſe bürgerlich Tapferer könnte man auch diejenigen rechnen, die von ihren Obern dazu gezwungen werden. Doch dieſe Tapferkeit iſt ſchon ſchlechterer Art, weil die Furcht vor dem Uebel, nicht vor der Schande, der Bewegungsgrund iſt, und weil dieſe Tapfern nicht das Schändliche, ſondern das Schmerzhafte zu vermeiden ſuchen. Es zwingen aber die Obern zu

*) Il. XXII. 100.

**) Il. VIII. 148.

Gefahren auf vielfache Weiſe. Bald durch Drohungen, wie Hektor: *)

Find' ich einen vom Heer, der aus dem
Streite zurückweicht:
Soll er fallen durch mich, den Hunden und
Vögeln zur Speiſe.

Oder, wenn ſie die, welchen ſie Muth einjagen wollen, ins erſte Glied ſtellen und Gewalt gegen ſie brauchen, wenn ſie Miene machen, zurückzuweichen. Oder wenn ſie dieſelben ſo ſtellen, daß ſie einen Graben oder andere ſolche Hinderniſſe im Rücken haben.

Doch dieß ſind nicht die Bewegungsgründe, welche den wahrhaft Tapfern zur Uebernehmung der Gefahr treiben. Nur das Schöne und Anſtändige, was in der Tapferkeit liegt, muß ihn begeiſtern.

Eine andere Art der Tapferkeit ſcheint diejenige zu ſeyn, welche in jeder Sache aus der Erfahrenheit und der Kenntniß derſelben entſteht. Daher glaubt auch Sokrates, daß man die Tapferkeit durch die Wiſſenſchaft des Gefährlichen und Böſen definiren könne.

*) Es giebt ein Paar Stellen dieſer Art in der Iliade. Das was Hektor XV. 348—51. ſagt, lautet, den Worten nach, etwas anders.

Eine ſolche Erfahrenheit hat der eine Menſch in dieſer, der andre in einer andern Sache. Im Kriege hat ſie der Soldat, der lange gedient hat. Denn auch im Kriege ſcheint vieles ſehr gefährlich, was es im Grunde nicht iſt. Dieß weiß niemand beſſer, als der, welcher das Handwerk lange getrieben hat. Er erſcheint deßwegen in den Augen Andrer noch tapferer, als er vielleicht iſt, weil dieſe die Größe der Gefahr nicht zu beurtheilen wiſſen. Dazu kommt, daß er durch ſeine Erfahrenheit auch am meiſten im Stande iſt, dem Uebel, deſſen Gefahren er trotzen ſoll, zu entgehn, und es den Feind leiden zu laſſen. Da er ſich, vermöge ſeiner Uebung, der Waffen am beſten zu bedienen weiß, da er auch ſolche Waffen hat, wie ſie nöthig ſind, zum Angriff und zur Vertheidigung; ſo iſt er eben ſo geſchickt, den Feind zu verwunden, als ſich ſelbſt vor Wunden zu hüten. Ein ſolcher erfahrner Soldat ficht alſo mit Muth aus eben dem Grunde, aus welchem der Wohlbewaffnete unter Unbewaffneten muthig iſt, oder der Athlet unter Leuten, welche die Gymnaſtik nie getrieben haben. Denn auch in dieſen athletiſchen Kämpfen ſind es nicht die Tapferſten, welche den Streit am beſten beſtehn, ſondern diejenigen, welche die meiſten kör-

perlichen Kräfte und die meiſte Geſchicklichkeit in Leibesübungen haben.

Die Soldaten aber, welche nur durch ihre Uebung des Kriegshandwerks muthig geworden, werden dann feige, wenn die Gefahr überhand nimmt. Wenn ſie ſich von der Menge verlaſſen ſehn, und wenn es ihnen an der gewöhnlichen Rüſtung und den gewöhnlichen Hülfsmitteln mangelt; dann ſind ſie die erſten, welche fliehen.

Ganz anders handeln die, welche die zuvor gedachte bürgerliche Tapferkeit haben. Dieſe bleiben auf ihrem Poſten, auch wenn es ihnen das Leben koſtet; wie dieſes auf dem Hermäus der Fall war. *) Die Urſache iſt: dieſe ſehen die Flucht als etwas Schändliches an, und der Tod ſcheint ihnen nicht ein ſo großes Uebel, als eine Rettung, die ihnen ihre Ehre gekoſtet hätte. Jene aber, (die Soldaten vom Handwerk,) ſind Anfangs deßwegen muthig, in ſole Gefahr zu

---

*) Einer Ebene bey Corona in Böotien, wo in dem heiligen Kriege die Coroneer mit Böotiſchen Hülfstruppen den Phocenſern eine Schlacht lieferten, in welcher ſie bald Anfangs von ihren Hülfsvölkern, weil ein Anführer derſelben geblieben war, verlaſſen wurden, und ihren Tod fanden.

gehen, weil ſie ſich für die ſtärkern halten; ſobald ſie aber das Gegentheil gewahr werden, laufen ſie davon, weil ſie den Tod mehr als die Schande fürchten. Wie entfernt hiervon der Charakter des wahrhaft Tapfern ſey, fällt jedem in die Augen.

Eine dritte Art unächter Tapferkeit iſt die, welche aus dem Zorne und einer zornartigen Gemüthsbeſchaffenheit entſteht. Allerdings ſcheinen Leute während der Leidenſchaft des Zorns tapferer zu ſeyn, als ſonſt, indem ſie ſo, wie die Thiere, ohne Rückſicht auf Gefahr, auf diejenigen eindringen, von denen ſie verwundet worden ſind. Auch ſcheinen die wirklich Tapfern gemeiniglich von einer Gemüthsart, die des Zorns leicht fähig iſt, zu ſeyn. Und nichts macht verwegener, ſich in die Gefahr zu ſtürzen, als ein heftiger Zorn. Daher auch Homer ſich des Nahmens des Zorns (θυμὸς) bedienet, oder die körperlichen Phänomene des Zorns ſchildert, (als das Emporſteigen des Blutes ins Geſicht, das Kochen des Blutes,) wenn er von der Belebung und der Erweckung der Tapferkeit redet.

Die wahrhaft Tapfern nun thun, was ſie thun, um der moraliſchen Schönheit der Handlung willen: wenn aber ſich der Zorn in ihre

Gemüthsverfaſſung miſcht, ſo iſt er nicht das Princip, ſondern nur der Gehülfe der Tapferkeit.

Die Thiere hingegen werden tapfer nur durch die Schmerzen und das unangenehme Gefühl, das ſie leiden. Die Schläge oder die Furcht ſelbſt ſind es, die ſie antreiben, ſich der Gefahr auszuſetzen; denn ſo lange ſie im Walde oder im Sumpfe verborgen bleiben können, gehen ſie nicht auf ihren Feind los. Das nun aber kann wohl nicht wahre Tapferkeit ſeyn, von Schmerz und Wuth getrieben, ohne Vorausſehung der Folgen, ſich in die Gefahr hineinzuſtürzen. Wäre das, ſo handelten hungrige Eſel auch tapfer: denn ſie laſſen nicht ab vom Freſſen, wenn ſie auch noch ſo ſehr geprügelt werden; ſo wären die Ehebrecher auch tapfer, die, von unzüchtigen Begierden entflammt, eine Menge kühner Unternehmungen wagen.

Doch ſcheint der Zorn die natürlichſte Anlage zur Tapferkeit zu ſeyn, und ſelbſt dieſe Tugend werden zu können, wenn der Entſchluß und der Endzweck von der Vernunft hinzugeſetzt werden.

Die Leidenſchaft des Zorns macht dem Menſchen, ſo lange ſie da iſt, Schmerz, der durch die Rache gehoben wird und in Vergnügen über-

geht. Die, bey welchen dieſes Princip obwaltet, können ſtreitbar ſeyn, aber ſie ſind nicht tapfer; denn das moraliſch-Schöne iſt nicht ihr Endzweck, die Leidenſchaft und nicht die Vernunft iſt das Princip ihrer Handlungen. Sie haben aber etwas Aehnliches mit der Tapferkeit.

Eine vierte Gattung von Unächttapfern ſind die Hoffnungsvollen. Leute, welche oft und über Viele geſiegt haben, glauben in den Gefahren zuverſichtlich, daß ſie ſie wieder beſiegen werden. Leute, die ſich auf ihr Glück verlaſſen, ſind alſo den Tapfern ähnlich, weil beyde in den Gefahren muthvoll ſind; aber die wirklich Tapfern ſind es der oben angezeigten Urſachen wegen; die auf ihr Glück ſich Verlaſſenden aber ſind es, weil ſie glauben ſtärker zu ſeyn, als ihre Feinde, und nicht glauben, daß dieſe ihnen werden etwas anhaben können. Das iſt auch die Art, auf welche der Trunk die Menſchen muthig macht. Er erfüllt ſie nähmlich mit der Hoffnung eines leichten Sieges. Wenn ſie aber alsdann bey dem Verſuche finden, daß dem nicht ſo ſey, ſo kehren ſie ſehr bald dem Feinde den Rücken. So nicht der Tapfere. Dieſer weiß, daß das, was er zu übernehmen hat, fürchterlich ſey; es erſcheint ihm auch ſo, und doch übernimmt er es, weil er es

für moraliſch⸗ſchön hält, und für ſchändlich, es nicht zu thun.

Daher iſt es auch ein Beweis größerer Tapferkeit, wenn man bey plötzlich einbrechenden Gefahren ohne Furcht und Unruhe iſt, als wenn man es bey Gefahren iſt, die man vorher ſah: weil im erſtern Falle es ſchon mehr zur Fertigkeit geworden ſeyn muß, ſo zu handeln, oder weil man ſich nicht darauf hat vorbereiten können.

Denn überhaupt bey Dingen, die uns ſchon zum voraus bekannt ſind, wie ſie ſeyn werden, können wir nach Ueberlegung und Räſonnement beſchließen, wie wir handeln wollen: bey plötzlichen Fällen hingegen, kann uns nur Gewohnheit und Fertigkeit leiten.

Auch die Unwiſſenden oder mit der Gefahr Unbekannten, haben zuweilen das Anſehen der Tapfern. Sie haben vieles mit denen gemein, die ſich auf ihr gutes Glück verlaſſen; nur ſind ſie ſchlechter als dieſe, weil die Unwiſſenheit der Gefahr nichts von Würde in ſich hat, wohl aber das Zutrauen zu ſeinem Glücke. Daher halten auch dieſe letzteren länger in der Gefahr aus: die erſtern aber, wenn ſie merken, daß ſie betrogen ſind, und daß die Sache ganz anders ſey, als ſie vermutheten, laufen ſehr ſchnell davon. So

machten es die Argiver, da ſie auf die Lacedämonier ſtießen, die ſie zuerſt für Sicyonier gehalten hatten. *)

Dieß ſey alſo genug von den Eigenſchaften der ächten ſowohl als der unächten Tapferkeit.

---

*) Sie hatten, wie über dieſen ſonſt wenig bekannten Vorfall ein Griechiſcher Ausleger bemerkt, die Sicyonier kurz vorher geſchlagen. Darum gelang es den Lacedämoniern, ſie dadurch ſicher zu machen, daß ſie die Waffen und das übrige Aeußere der Sicyonier annahmen.

Das zwölfte Kapitel.

Inhalt. Die Tapferkeit hat es vorzüglich mit furchtbaren Uebeln zu thun. Die Ausübung derſelben iſt daher mit Leiden verknüpft, aus welchen erſt zuletzt ein ſittliches Vergnügen hervorgeht. Man kann übrigens ein guter Soldat ſeyn, auch ohne die hier ihrem Ideale nach definirte Tugend der Tapferkeit zu beſitzen.

Furcht und Vertrauen zu einem glücklichen Ausgange in den Gefahren ſind die beyden Gemüthsſtimmungen, mit welchen die Tapferkeit zu thun hat. Sie hat aber doch mehr mit dem Fürchterlichen zu thun, als mit ſeinem Gegentheil. Denn der, welcher ſich durch das Fürchterliche nicht beunruhigen läßt, ſondern ſich gegen daſſelbe ſo beträgt, wie er ſoll, heißt in eigentlicherem Verſtande tapfer, als der, welcher ſich in Abſicht der Hoffnung erregenden Dinge pflichtmäßig verhält. Daher iſt auch die Tapferkeit mit einem ſauren Kampfe verbunden, und wird deßwegen mit Recht ein Gegenſtand der Bewunderung: denn es iſt ſchwerer den Schmerz zu ertragen, als ſich des Vergnügens zu enthalten. Nun ſcheint aber wohl der Zweck, auf welchen die Tapferkeit losarbeitet,

etwas angenehmes zu ſeyn: aber dieſes Angenehme wird von dem Uebrigen, welches daſſelbe umgiebt, verdunkelt.

Etwas Aehnliches geſchieht bey den gymniſchen Gefechten. Auch den Fauſtſchlägern iſt der Zweck, um deßwillen ſie ſich ſchlagen, der Kranz und die Ehre, die ihnen als Siegern zu Theil wird, etwas angenehmes; aber die Streiche, die ſie leiden, und alle die Beſchwerden, denen ſie ſich dabey unterziehen, ſind etwas ſchmerzhaftes, wenn ſie es nicht bis zur völligen Gefühlloſigkeit gebracht haben.

Weil aber jenes Vergnügen nur etwas Kurzes und Vorübergehendes iſt, und dieſe Schmerzen vielfach und dauernd ſind, ſo wird niemand dem Fauſtkampfe im Ganzen die Eigenſchaft des Angenehmen zuſchreiben.

Mit der Tugend der Tapferkeit verhält es ſich auf ähnliche Weiſe. Der Tod und die Wunden, denen ſich der Tapfere ausſetzt, ſind an ſich ſchmerzhaft, und der Neigung deſſelben zuwider. Er unterzieht ſich aber denſelben, weil er es für moraliſch ſchön hält, oder für ſchändlich, es nicht zu thun.

Ja man kann ſagen, in einem je höhern Grade der Menſch tugendhaft iſt, und je mehr er alſo von der wahren Glückſeligkeit beſitzt: deſto ungerner

ſollte er billig ſterben: denn gerade einem ſolchen Menſchen iſt das Leben am meiſten etwas werth, und er wird durch den Tod der größten Güter beraubt. Das iſt freylich ſchmerzhaft, aber er iſt deßwegen doch nicht weniger tapfer, ja vielleicht um deſto mehr, weil er einen deſto größeren Heldenruhm darin findet, ſo viel Güter der Pflicht und dem moraliſch Schönen aufzuopfern.

Es giebt außer der Tapferkeit noch mehr Tugenden, bey welchen die Thätigkeit ſelbſt nicht mit Vergnügen verbunden iſt, außer in ſofern die Erreichung des Zwecks Vergnügen macht.

Es iſt aber ſehr wohl möglich, daß Leute vortreffliche Soldaten und doch dem jetzt aufgeſtellten Bilde ganz unähnlich ſeyn können. Ohne viel Tapferkeit kann oft der Mangel aller andern Güter ſie dazu machen. Leute von dieſen Umſtänden ſind geneigt, alles zu wagen und verkaufen gern ihr Leben, um Brot oder ein kleines Einkommen zu haben.

So viel von der Tugend der Tapferkeit, von welcher nun, nach dem bisher Geſagten, der Leſer ſelbſt wird das Bild entwerfen können.

Das dreyzehnte Kapitel.

Inhalt. Von der Mäßigkeit. Sie ſoll den Menſchen bey dem Genuſſe derjenigen Vergnügungen leiten, welche er mit den Thieren gemein hat. Unter dieſen hat ſie vornehmlich diejenigen einzuſchränken, welche nicht in der animaliſchen Natur überhaupt ſondern in dem beſondern Charakter oder Naturell einzelner Menſchen gegründet ſind. Auf unangenehme Empfindungen bezieht ſie ſich eigentlich und unmittelbarer Weiſe gar nicht.

Auf die Tapferkeit folgt die Tugend der Mäßigung. Sie gehören beyde zuſammen, weil ſie beyde mit dem vernunſtloſen oder ſinnlichen Theile der Seele zu thun haben.

Daß die Tugend der Mäßigung auch in der Beobachtung eines gewiſſen mittlern Maßes in Abſicht des Vergnügens beſteht, habe ich ſchon oben geſagt. Mit dem Vergnügen, ſage ich, hat dieſe Tugend hauptſächlich zu thun, denn wenn es gleich auch eine Mäßigung beym Schmerze giebt: ſo wird doch das Wort Mäßigung (σωφϱοσύνη) hauptſächlich nur vom Vergnügen gebraucht. Mit eben dieſen Gegenſtänden hat

aber auch die Unmäßigkeit oder Ausgelaſſenheit (ἀκολασία) zu thun.

Nun müſſen wir weiter unterſuchen, welche Arten von Vergnügen es eigentlich ſind, die die Mäßigung im Zaume hält.

Es giebt geiſtige und körperliche Vergnügungen. Von der erſtern Art iſt das Vergnügen, welches die erlangte Ehre dem Ehrgeitzigen und die Erlernung neuer Wahrheiten dem Wißbegierigen machen. Jeder von dieſen freut ſich nähmlich darüber, wenn er das erlangt, was er begehrt; ungeachtet er keinen körperlichen Genuß davon haben kann. Von der Einſchränkung oder Ausgelaſſenheit dieſer Vergnügungen nun, werden die Wörter *Mäßigkeit* oder *Unmäßigkeit* nicht gebraucht; überhaupt von keinem andern, als vom körperlichen und ſinnlichen Vergnügen. Wenn jemand Mährchen liebt und gern erzählt, und dieß bis zur Ausſchweifung treibt, ſo, daß er ganze Tage mit unbedeutenden Reden hinbringt; ſo nennen wir ihn nicht unmäßig, ſondern einen Schwätzer. So ſchreiben wir auch nicht denen, welche über den Verluſt ihrer Freunde oder ihres Vermögens allzu traurig ſind, einen Mangel an Mäßigkeit zu.

Aber auch nicht mit allen körperlichen Vergnügungen hat die Tugend der Mäßigkeit zu thun. Die, welche an Gegenſtänden des Geſichts, an Geſtalten, Farben und Gemählden Vergnügen finden, heißen deßwegen nicht mäßig oder unmäßig; ob es gleich ſcheint, daß auch ſie dieſen Vergnügen zu viel oder zu wenig nachgeben können. Mit den Gegenſtänden des Gehörs hat es gleiche Bewandniß. Die, welche ein übermäßiges Gefallen an Muſik und Schauſpiel haben, werden deßwegen nicht als Unmäßige geſcholten, und die, welche darin Maß und Ziel halten, werden nicht als Mäßige gelobt. Bey dem Geruch iſt es nicht anders, außer nur zuweilen eines zufälligen Umſtandes wegen. Die, welche den Geruch von Roſen, von Früchten oder Räuchwerk ſehr lieben, werden deßwegen nicht Unmäßige genannt; aber wohl die, welche an dem Geruche gewiſſer Salben oder Speiſen ein übergroßes Wohlgefallen finden: denn zufälliger Weiſe pflegt dieſes Wohlgefallen mit der Unmäßigkeit im eigentlichen Verſtande verbunden zu ſeyn; weil dieſe Gerüche den Schwelger und Wollüſtling an die Vergnügen, die er eigentlich begehrt, erinnern. Denn ſo ſieht man überhaupt, daß Menſchen, wenn ſie hungern, ſich auch über den Geruch der Speiſen

freuen. An ſolchen Gerüchen nun ein großes Wohlgefallen haben, iſt die Sache des Unmäßigen, bey dem Speiſe und Trank der Gegenſtand heftiger Begierden iſt.

Auch bey den andern Thieren finden wir nicht, daß ſie durch die Sinne des Geſichts, Gehörs oder Geruchs eigentliches Vergnügen empfinden, außer durch eine zufällige Verknüpfung. Nicht den Haſen zu riechen macht dem Hunde Vergnügen, ſondern ihn zu verzehren: aber der Geruch verſchafft ihm die Wahrnehmung davon, daß ſein Fraß da iſt. Nicht an der Stimme des Ochſen, ſondern an ſeinem Fleiſche findet der Löwe Vergnügen: aber durch die Stimme erfährt er, daß ſein Raub nahe iſt; und darüber ſcheint er ſich zu freuen. Auf gleiche Weiſe iſt es nicht der Anblick oder das Auffinden eines Hirſches oder einer wilden Ziege, welche ihm Luſt erweckt, ſondern die Hoffnung, Speiſe zu haben.

Mit ſolchen Vergnügungen aber hat die Mäßigkeit oder Unmäßigkeit zu thun, welche wir mit den Thieren gemein haben. Daher es auch etwas thieriſches und nur Sklaven anſtändiges ſcheint, ihnen nachzugeben. Von dieſer Art aber ſind die Vergnügungen des Gefühls und des Geſchmacks. Doch auch das eigentliche Schmecken

der Speiſen ſcheint den Thieren nur wenig oder gar nicht zuzukommen. Denn der Geſchmack hat eigentlich die Beurtheilung der Säfte, welche jeder Speiſe eigenthümlich ſind, zu ſeinem Gegenſtande. Von den Weinkennern, wenn ſie den Wein probiren, und den Köchen, wenn ſie die Speiſen zubereiten, ſagt man, daß ſie ſie koſten oder ſchmecken. Aber die Schlemmer und Trunkenbolde oder die eigentlichen Unmäßigen, haben nicht ſowohl an dieſem Schmecken, als an dem Genießen, ihre Freude, welches letztere allemahl durchs Gefühl *) geſchieht, ſowohl bey Speiſe und Trank als in den Freuden der Liebe. Um deßwillen wünſchte jener Schlemmer, daß ſein Hals noch länger als eines Krannichs ſeyn möchte,

---

*) Hier kann man wohl dem Ariſtot. nicht ganz beyſtimmen; es ſey denn, daß man alle Sinne auf den Einen des Gefühls zurückbringen wolle. Denn daß das Vergnügen, welches aus dem Genuſſe von Speiſe und Trank entſteht, eigentlich doch dem Geſchmack und nicht dem Gefühl angehöre, beweiſet eben der gleich darauf angeführte Wunſch eines Schlemmers. Das Gefühl, deſſen Verlängerung er ſich wünſchte, ſollte ja dasjenige Gefühl ſeyn, welches dem Halſe, —

weil er hoffte, durch das verlängerte Gefühl noch länger zu genießen.

Es iſt aber unter allen Sinnen das Gefühl derjenige, welcher allen Thierarten am meiſten gemein iſt: und auf dieſen thieriſchen Sinn bezieht ſich die Unmäßigkeit. Um deßwillen ſcheint ſie auch mit Recht dem Menſchen Schande zu machen; weil er nicht, in ſofern er Menſch, ſondern, in ſofern er Thier iſt, an ſolchen Dingen Gefallen findet. Sich über ſolche alſo zu ſehr zu freuen und ſie am meiſten zu lieben, erniedrigt ihn zu dem Range der Thiere.

Man muß noch hinzuſetzen, daß die edelſten der Vergnügungen des Gefühls, wie z. E. die, welche bey den Leibesübungen aus der Erwärmung oder aus dem Reiben des Körpers entſtehen, ausgeſchloſſen werden, wenn von den Vergnügungen der

---

und dieß heißt hier offenbar ſo viel, als dem Gaumen, — ausſchließend eigen iſt. Und dieß nennt jedermann den Geſchmack. Das Genießen der Speiſen und des Weines ergetzt eben, in ſofern es ein fortgeſetztes Schmecken derſelben mit ſich führt. Ariſtoteles aber hat hier vorzüglich diejenige äußerſt niedrige Gattung von Unmäßigen, welchen es um bloße Anfüllung zu thun iſt, vor Augen; und von dieſer wird man ſeine Behauptung großen Theils wahr finden. A. d. H.

Unmäßigkeit die Rede iſt. Denn nicht das Gefühl am ganzen Körper, ſondern nur an gewiſſen Theilen deſſelben iſt es, welches dem Unmäßigen Vergnügen macht.

Von den ſinnlichen Begierden ſind einige allen Menſchen gemein und in der Natur gegründet, andere erworben und dem Individuum eigenthümlich. Z. B. die Begierde nach Nahrung iſt natürlich: denn jeder begehrt, wenn er ausgeleert iſt, Speiſe oder Trank, zuweilen auch beydes. Und in der Jugend und dem männlichen Alter begehrt er auch den Beyſchlaf. Aber ſolche und ſolche Speiſen oder Getränke, den Beyſchlaf mit dieſer beſtimmten Perſon begehrt nicht mehr ein jeder, noch einer zu allen Zeiten dieſelben. Um deßwillen ſcheinen dieſe Begierden mehr uns anzugehören. Wiewohl auch von ihnen liegt einige Urſache in unſrer phyſiſchen Natur. Denn von Natur empfindet ein Menſch an dieſer, der andre an jener Sache ein Vergnügen, und der eine Menſch *) verlangt die Sache, die ihn

*) Der Ueberſetzer iſt hier, was die Worte betrifft, ſehr von dem Griechiſchen abgegangen. Im Original ſteht eigentlich: „und einige Dinge haben für gewiſſe Menſchen einen größern Reitz, als andere derſelben Art, „welche ſich ihnen eben darbiethen.“ A. d. H.

vergnügen ſoll, gerade ſo beſtimmt; da ſie andern auf jede Art Luſt erweckt.

In Abſicht der natürlichen und allgemeinen Begierden ſündigen wenige Menſchen: und wenn ſie ſündigen, ſo geſchieht es nur durch das Uebermaß oder die zu große Vielheit. Der, welcher das Alltägliche ißt und trinkt, bis er ſich überfüllt hat, ſündiget nur, indem er die natürliche Gränze durch die Menge der Speiſe überſchreitet. Denn die Gränze der natürlichen Begierde iſt die Ausfüllung des Mangels. Daher werden die Unmäßigen dieſer Gattung γαστρίμαργοι genannt, weil ſie über das Maß und das Schickliche ihren Bauch anfüllen. In dieſen Fehler aber fallen nicht leicht Andere, als Leute von ſehr niedriger und pöbelhafter Denkungsart.

In Abſicht der eigenthümlichen Vergnügungen und Begierden aber ſündigen viele, und ſind viele Arten zu ſündigen möglich. Denn alle die, welche für einen beſtimmten Gegenſtand eine ihnen eigenthümliche Neigung haben, können entweder dadurch fehlen, wenn die Gegenſtände, an welchen ſie ſich ergetzen, nicht die rechten ſind, oder wenn ſie in dem Vergnügen an ihnen nicht

Maß halten, oder wenn ſie ſich auf eine nicht gehörige Weiſe, bey ihrem Vergnügen daran, betragen. *) In allen dieſen Puncten überſchreiten die Unmäßigen das Maß, indem ſie der Sache zu viel thun. Denn theils ergetzen ſie ſich an einigen Dingen, an welchen ſie ſich nicht ergetzen ſollten, — d. h. an ſolchen, die wirklich haſſenswerth ſind; oder, wenn die Gegenſtände, welche ſie lieben, auch wirklich ein erlaubtes Vergnügen gewähren; ſo ſind ſie doch ausſchweifend im Genuſſe, oder ihre Freude wird gemein und pöbelhaft.

So viel iſt alſo klar, daß die Unmäßigkeit in dem zu Vielen beym Genuſſe des Vergnügens beſteht, und daß ſie eine fehlerhafte Eigenſchaft des Menſchen iſt.

In Abſicht des Schmerzes aber iſt es nicht gewöhnlich, den, welcher ihn erträgt, mäßig,

---

*) Der Ueberſetzer hat dasjenige, was hier neben den Worten ἢ μὴ ὡς δεῖ in der Urſchrift ſteht, wahrſcheinlich deßhalb weggelaſſen, weil es ihm aus Gründen, welche der Leſer des Griechiſchen leicht erkennen wird, unächt oder doch überflüſſig ſchien. A. d. H.

(σώφρων) und den, welcher ihn nicht erträgt, unmäßig zu nennen. Aber das gehört zur Unmäßigkeit, ſich über Gebühr deßhalb zu betrüben, daß man gewiſſer Vergnügungen nicht theilhaftig geworden iſt: denn hier entſteht der Schmerz aus der Liebe zum Vergnügen ſelbſt. Eben ſo gehört es zur Mäßigkeit bey der Abweſenheit des Vergnügens gleichgültig zu ſeyn, und ſich ſelbſt des Genuſſes freywillig zu enthalten.

Vierzehntes Kapitel.

Inhalt. Vergleichung der Mäßigkeit mit den bey-
den Abwegen, zwiſchen welchen ſie in der Mitte liegt; vornähmlich mit ihrem Gegentheil, oder der zu großen Begierde nach thieriſchen Vergnügungen, indem eine zu groſse Gleichgültigkeit gegen dieſelben nicht leicht Statt findet.

Der Unmäßige alſo begehrt alle Arten von ſinnlichen Vergnügungen, oder begehrt deren am meiſten, die den größten ſinnlichen Reitz haben, und wird alſo von der Begierde eigentlich beherrſcht, ſo daß er die ſinnliche Luſt allem Andern vorzieht.

Eine Folge davon iſt, daß er auch Unluſt leidet, ſowohl, wenn er ſeinen Endzweck verfehlet als während der Begierde ſelbſt; denn mit jeder Begierde iſt eine Art von Schmerz verbunden; ſo ſeltſam es auch ſcheint, daß durch das Vergnügen ſelbſt ſoll Schmerz verurſacht werden.

Was den entgegenſtehenden Fehler in Abſicht des Vergnügens betrifft, das zu Wenige in der Begierde nach demſelben, die zu wenige Befrie-

digung bey deſſen Genuß; ſo findet dieſer ſehr ſelten Statt. Denn eine ſolche Unempfindlichkeit gegen Luſt und Unluſt liegt nicht in der menſchlichen Natur. Selbſt die Thiere unterſcheiden die Speiſen, die ſie genießen, finden Geſchmack an den einen und verſchmähen die andern. Gäbe es aber jemanden, dem nichts ſinnliches Vergnügen machte und bey dem ein ſinnlicher Eindruck dem andern vollkommen gleich gälte; ſo müßte das ein ganz andres Weſen als der Menſch ſeyn. Für dieſen Zuſtand aber hat die Sprache keinen Nahmen, weil der Fall ſelbſt nie vorkommt.

Der Mäßige nun iſt derjenige, der in Abſicht dieſer Gegenſtände die Mittelſtraße hält. Er vergnügt ſich weder an denſelben Gegenſtänden, welche den Unmäßigen ergetzen, und die er vielmehr verabſcheut, noch genießt er überhaupt unerlaubte Vergnügungen, noch iſt er ſelbſt bey den erlaubten ausgelaſſen in ſeiner Freude. Er geräth nicht in Unmuth, wenn ihm ſolche Vergnügungen fehlen, er begehrt ſie immer nur ruhig und niemahls mehr oder zu einer andern Zeit, oder auf eine andre Weiſe, als es Pflicht und Schicklichkeit erlauben. Alle ſolchen Vergnügungen aber,

die entweder zur Geſundheit gereichen, oder zum Wohlbefinden und zur Stärke des Körpers beytragen, dieſe begehrt er mäßig und auf die gehörige Weiſe. Die andern Vergnügungen aber nur in ſofern ſie wenigſtens nicht Hinderniſſe jener körperlichen Vollkommenheiten ſind, nicht der Sittlichkeit entgegen ſind oder ſeine Vermögensumſtände überſchreiten. Wer eins von dieſen Sachen thut, liebt das ſinnliche Vergnügen mehr, als es werth iſt. Nicht ſo der Mäßige, der in allen dieſen Stücken den Ausſprüchen der richtigen Vernunft folgt.

Funfzehntes Kapitel.

Inhalt. Vergleichung der Unmäßigkeit mit der Feigheit. Der Nahme der erſtern im Griechiſchen, wird zuletzt noch angewendet, die Natur der Mäßigkeit zu erläutern.

Die Unmäßigkeit ſcheint weit mehr etwas freywilliges zu ſeyn, als die Feigheit. Denn die eine hat ihren Grund im Vergnügen, die andre im Schmerz; die eine in etwas, das geſucht und begehrt, die andere in etwas, das geflohen wird. Nun ſetzen aber der Schmerz und die Furcht vor Schmerz den Menſchen außer ſich und zerrütten ſeine Natur: das Vergnügen aber thut nichts dergleichen. In Abſicht des Vergnügens hat alſo der Menſch mehr freyen Willen. Und um deßwillen gereicht ihm auch der Fehler, den er begeht, mehr zum Vorwurf.

Es iſt auch leichter, in Abſicht der ſinnlich angenehmen Eindrücke eine Fertigkeit zu erwerben; denn es giebt deren viele im menſchlichen Leben, und die Angewöhnung geſchieht hier ohne Gefahr. In Abſicht der ſchrecklichen Dinge findet von allem dieſen das Gegentheil Statt. Es ſcheint

aber, daß die Freyheit, als Fertigkeit, nicht auf gleiche Art freywillig iſt, als die einzelnen feigen Handlungen. *) Denn ſie ſelbſt als Eigenſchaft

*) Dieß muß wohl, nach dem unmittelbar darauf Folgenden zu urtheilen, ſo viel heißen: „es ſcheint, daß „die Feigheit, in ſofern ſie als Fertigkeit betrachtet „wird, noch etwas mehr, oder doch auf eine mehr „offenbare Weiſe freywillig iſt, als die einzelnen feigen Handlungen.“ Der prüfende Leſer wird aber auch finden, daß es nur ſo ſcheint. Denn eben das, was mittelbar zu feigen Handlungen verleitet, iſt auch, unmittelbarer Weiſe, durch eben dieſe Handlungen nähmlich, wenn ſie oft wiederhohlt werden, der Grund eines feigen Charakters. Dieß hat Ariſt. ſelbſt im 7ten und 8ten Kapitel höchſt befriedigend aus einander geſetzt. Da aber die Feigheit, als Charakterzug aus einzelnen feigen Handlungen nicht auf einmahl entſteht, und mehr durch eine im Stillen wirkende Nothwendigkeit, als durch in die Augen fallenden Zwang, dergleichen jede betäubende Gefahr mit ſich führt, erzeugt wird: ſo ſcheint die Hervorbringung derſelben allerdings weniger gewaltſam zu ſeyn, als die Hervorbringung einzelner feigen Handlungen.

iſt ſchmerzlos: die einzelnen Fälle und Umſtände aber, bey welchen ſie bewieſen wird, erregen Schmerz, und ſetzen den Menſchen ſo außer ſich, daß er auch ſeine Waffen wegwirft, und eine Menge anderer unſchicklichen Handlungen begeht. Um deßwillen ſcheinen auch alsdenn die Umſtände dem Menſchen Gewalt anzuthun.

Bey den Unmäßigen iſt gerade der entgegengeſetzte Fall. Das Einzelne iſt bey ihm freywillig denn er iſt ja in einem Zuſtande des Begehrens: aber die Unmäßigkeit, als erworbne Fertigkeit, iſt weniger freywillig: denn niemand hat die Begierde unmäßig zu ſeyn.

Der Griechiſche Nahme der Unmäßigkeit, *ἀκολασία* wird auch von dem jugendlichen Muthwillen gebraucht: denn beyde haben einige Aehnlichkeit mit einander. Von welchem es aber zuerſt gebraucht und auf das andere übergetragen worden ſey, darauf kommt es uns hier nicht an. Doch läßt ſich denken, daß das, was der Natur nach früher iſt, auch zuerſt benannt worden ſey, und dem ſpätern ſeinen Nahmen mitgetheilet habe. In der That ſcheint die Metapher nicht unſchicklich zu ſeyn. Denn das in der Zucht halten, *κολάζεσθαι*,

von welchem das Wort herkommt, paßt auf alles, was im Menſchen zu ſchändlichen Ausſchweifungen geneigt iſt, und ſchnell wächſt. Die ſinnliche Begierde ſcheint alſo gleichſam das im Menſchen zu ſeyn, was im menſchlichen Geſchlechte das Kind iſt: denn die Kinder werden faſt ganz durch ſinnliche Begierden regiert, und das Verlangen nach Vergnügen iſt bey ihnen am ſtärkſten. Wenn nun dieſelbe nicht zum Gehorſam gewöhnt und unter ein Geſetz gezwungen wird, ſo wächſt ſie bis zum Uebermaß. Es iſt die Natur der Begierde nach Vergnügen, daß ſie, mit Unverſtande verbunden, unerſättlich iſt, und von allem genießen will. Wozu kommt, daß jede Sättigung der Begierde ihre Stärke vermehrt, und, wenn ſie zu einer gewiſſen Stärke gekommen iſt, ſie auch dem Menſchen ſeine Beſonnenheit raubt.

Um deßwillen müſſen alſo dieſe Vergnügungen in Abſicht des Maßes und der Anzahl in Schranken gehalten werden, damit ſie ſich der Vernunft nicht widerſetzen. Einen ſolchen zum Gehorſam gewöhnten Charakter nennen wir *κεκολασμένον*.

Denn ſo wie der Knabe nach den Vorſchriften ſeines Erziehers, ſo muß der begehrliche Theil der Seele ſich nach der Vernunft richten. Die Begierden des Mäßigen müſſen aber deßwegen mit der Vernunft übereinſtimmen, weil das moraliſch Gute der Endzweck von beyden iſt. Der Mäßige begehrt, was er ſoll und wie er ſoll und wenn er ſoll. Eben das ſchreibt aber auch die Vernunft vor.

Viertes Buch.

Erſtes Kapitel.

Inhalt. Von der Freygebigkeit. Sie bezieht ſich auf die Verwaltung des Vermögens, und iſt in Abſicht des Ausgebens die Mittelſtraße zwiſchen Kargheit und Verſchwendung.

Hiernächſt haben wir von der Freygebigkeit zu handeln. Dieſe Tugend ſcheint nichts anders, als die Beobachtung der Mittelſtraße in der Verwaltung des Vermögens zu ſeyn. Denn wenn der Freygebige gelobt wird, ſo ſind es nicht Thaten einer kriegeriſchen Tapferkeit, es ſind nicht

Handlungen der Mäßigung, es iſt nicht eine richtige Beurtheilung der Dinge, ſondern es iſt die Beobachtung der Pflicht in dem Geben und Empfangen deſſen, was zum Vermögen gehört. Noch mehr aber hat die Freygebigkeit mit dem Geben, als mit dem Empfangen, zu thun. **Vermögen** aber nenne ich alles, deſſen Werth nach Gelde geſchätzt werden kann. Es giebt aber, in Abſicht des Vermögens, zwey Abſchweifungen von der Mittelſtraße, — einen Exceß, das iſt die Verſchwendung, und einen Defect, das iſt die Knickerey. Den Nahmen der Knickerey geben wir beſtändig und allein der Aufführung derjenigen, die eine zu große Sorgfalt für die Erhaltung und Vermehrung des Vermögens haben. Bey dem Nahmen eines Verſchwenders, denken wir uns hingegen auch oft einen zügelloſen und ſinnlich ausſchweifenden Menſchen. *) Die Griechen bezeichnen nähmlich mit dem Worte ἄσωτος, welches Verſchwender heißt, oft auch zugleich Menſchen, die ſich nicht beherrſchen kön-

---

*) Von dem Worte **Verſchwender**, welches der Ueberſetzer hier gebraucht hat, gilt dieß weniger als von dem Griechiſchen **Aſot** oder dem ähnlichen deutſchen Ausdrucke, **liederlich**.

nen, und zur Befriedigung ihrer Lüſte Aufwand machen. Daher ſcheint auch dieſer Nahme etwas ſo verächtliches anzuzeigen. Denn er ſchließt auf dieſe Weiſe mehr als ein Laſter in ſich. Doch iſt dieſes nicht ſeine eigenthümliche und nächſte Bedeutung. Ἄσωτος im eigentlichen Verſtande iſt der, welcher den einen Fehler hat, ſein Vermögen zu Grunde zu richten. Der Grund der Benennung kommt davon her, weil die Vernichtung des Vermögens eine Zugrunderichtung des Menſchen ſelbſt zu ſeyn ſcheint; weil er von ſeinem Vermögen lebt. Soviel alſo von der Wortbedeutung des Nahmens ἀσωτία.

Von allen Dingen, von denen es einen gewiſſen Gebrauch giebt, iſt auch ein guter oder übler Gebrauch möglich. Nun gehört aber der Reichthum unter die brauchbaren Dinge; daher er ebenfalls beyderley Anwendung zu läßt. Jede Sache aber braucht derjenige am beſten, der diejenige Geiſtesvollkommenheit beſitzt, die ſich auf dieſen Gegenſtand bezieht. Den Reichthum wird alſo derjenige am beſten gebrauchen, der die auf Vermögen und Reichthum ſich beziehende Tugend beſitzt; dieſe Tugend iſt aber die Freygebigkeit.

Der Gebrauch des Reichthums nun ſcheint im Ausgeben und im Aufwande zu beſtehen. Das Einnehmen und das Aufbewahren des Vermögens ſcheinen vielmehr zum Erwerben zu gehören. Daher iſt es auch des Freygebigen Sache mehr, zu geben, wem er ſoll, als einzunehmen, woher er ſoll, oder nicht zu empfangen, was er nicht ſoll. Denn die Sache der Tugend iſt es immer mehr, Gutes zu thun, als Gutes zu empfangen, und löbliche Handlungen zu vollbringen, als ſich von ſchändlichen zu enthalten. Das aber iſt klar, daß durch das pflichtmäßige Ausgeben des Geldes man etwas Gutes thut, und eine moraliſchgute Handlung vollbringt, durch das pflichtmäßige Einnehmen des Geldes aber man nur Gutes empfängt und ſchändliche Handlungen unterläßt. Daher erweckt auch der auf die gehörige Weiſe Gebende weit größere Dankbarkeit und erhält weit größeres Lob, als der, welcher bey der Einnahme des Geldes ſeine Pflicht beobachtet. Auch iſt es leichter, ſich des unrechten Empfangens zu enthalten, als von dem Seinigen andern mitzutheilen. Die Menſchen pflegen das, was ihnen gehört, ungern aufzuopfern, auch, wenn ſie deßwegen nicht geneigt ſind, fremdes Gut an ſich zu bringen. Auch iſt

der Nahme der Freygebigkeit eigentlich nur für das pflichtmäßige Ausgeben von ſeinem Vermögen beſtimmt. Die Enthaltung vom pflichtwidrigen Einnehmen, ob ſie gleich vielleicht nicht weniger löblich iſt, wird doch nicht als ein freygebiges, ſondern als ein gerechtes Betragen gelobt. Unter allen Tugenden iſt es vielleicht die Freygebigkeit, welche am meiſten Liebe erweckt; und das deßwegen, weil ſie nützlich iſt. Dieſer Nutzen aber rührt nur aus dem mitgetheilten Gute her und ſetzt alſo ein Geben voraus.

Zweytes Kapitel.

Inhalt. Der Freygebige giebt aus Pflicht und gerne. Er nimmt von Andern, wo es rechtmäßig und anſtändig iſt, vornähmlich, damit er geben könne. Er vernachläßigt eben darum ſein Eigenthum nicht. Er giebt denen, welche es verdienen, und lieber etwas zu viel als zu wenig. Die Freygebigkeit muß aber nach den Vermögensumſtänden eines jeden beurtheilet werden. Welche Menſchen vorzüglich zur Freygebigkeit geneigt ſind. Warum die am wenigſten reich ſind, die es am meiſten zu verdienen ſcheinen.

Alle tugendhaften Handlungen ſind moraliſchvollkommene (ſchöne) Handlungen und haben moraliſche Vollkommenheit zur Abſicht. Und alſo wird auch der Freygebige, in ſofern er eine Tugend ausübt, um der moraliſchen Schönheit der Handlung willen, freygebig ſeyn. Er wird alſo auf die gehörige Weiſe geben, an diejenigen Perſonen, in der Quantität, zu der Zeit und mit allen den Umſtänden, als es zur Schicklichkeit ſeiner Handlung nöthig iſt. Und dieß wird er entweder mit Vergnügen, oder doch ohne Miß-

vergnügen thun. Denn alles, was zu Folge einer Vollkommenheit, oder einer tugendhaften Beſchaffenheit des Gemüths geſchieht, iſt entweder angenehm, oder ſchmerzlos, oder doch in einem mindern Grade unangenehm.

Wer aber giebt an Perſonen, an welche er nicht geben ſollte, oder nicht in der Abſicht, um etwas Edles und Schönes zu thun, ſondern aus irgend einer andern Urſache, iſt nicht freygebig, ſondern muß mit irgend einem andern Nahmen benennt werden.

Auch der iſt es nicht, welcher ungern und mit Mißvergnügen giebt. Denn dieß iſt ein Beweis, daß er nach ſeiner Neigung den Beſitz des Geldes einer edlen Handlung vorzieht. Wer aber ſo geſinnt iſt, heißt nicht freygebig.

Ferner wird der Freygebige auch da nicht nehmen, wo er nicht ſoll und darf. Denn dieß pflegt niemand zu thun, der nicht das Geld ſehr hochſchätzt.

Er wird auch nicht geneigt ſeyn, andere um Gaben und Geſchenke anzuſprechen. Denn es iſt nicht in dem Charakter eines Menſchen, der andern gerne Wohlthaten erweiſt, daß er ſich ſo leicht Wohlthaten von andern erweiſen läßt.

Aber da, wo er mit Fug und Recht etwas einnehmen kann: da wird er es nicht unterlaſſen zu thun, z. B. von dem Ertrage ſeiner eignen Güter. Nicht aber wird er das Einnehmen und Empfangen des Geldes als etwas an ſich Schönes; ſondern nur als etwas Nothwendiges betrachten, beſonders in der Abſicht, um geben zu können. Er wird daher auch ſein Eigenthum nicht vernachläßigen, da er eben daraus die Mittel ſich verſchaffen will, um andern zu Hülfe zu kommen.

Auch wird er nicht dem Erſten dem Beſten geben, der ihm in den Wurf kommt: denn ſonſt würde er nichts übrig haben, denen, die es verdienen, und zu rechter Zeit und am rechten Orte zu geben.

Auch iſt es ſehr in dem Charakter des Freygebigen, bey dem Geben immer eher etwas zu viel zu thun, und ſich ſelbſt den kleineren Theil vorzubehalten. Denn gerade darin iſt etwas Edles und Liberales, auf ſich ſelbſt keine Rückſicht zu nehmen.

Doch muß man die Freygebigkeit eines jeden Menſchen immer nach ſeinem Vermögen beurtheilen. Denn nicht in der Menge deſſen, was jemand giebt, liegt dieſe Tugend, ſondern in der

Geſinnung und in der Fertigkeit des Gebers. Dieſe aber, wenn ſie rechter Art iſt, richtet ſich immer nach dem Verhältniſſe des Vermögens: daher es ſehr wohl möglich iſt, daß derjenige der Freygebigere ſey, der das Wenigere giebt, wenn er aus einem geringeren Vorrathe ſchöpft.

Es ſcheinen aber diejenigen Menſchen zur Freygebigkeit geneigter zu ſeyn, die ihr Vermögen ererbt, als die es ſelbſt erworben haben. Die erſtern haben nie den Mangel gekannt. Dieſe aber lieben den Reichthum als das Werk, das ſie hervorgebracht haben; ſo wie Aeltern ihre Kinder und Poeten ihre Gedichte lieben.

Dem Freygebigen aber iſt es nicht leicht, reich zu werden: da er weder zum Nehmen und Empfangen noch zum Aufbewahren des Geldes geneigt iſt, vielmehr einen Hang hat, es wegzugeben, es auch gar nicht um ſeiner ſelbſt willen, ſondern deßwegen ſchätzt, weil er davon andern mittheilen kann. Daher kommen die Vorwürfe, welche man ſo oft dem Schickſale macht, daß die Menſchen, welche des Reichthums am würdigſten wären, ihn am ſeltenſten beſitzen. Es geht dieß aber ganz natürlich und ohne Ungerechtigkeit zu.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Denn der Reichthum wird, ſo wie alle andern Dinge, ſchwerlich von dem erworben, der nicht alle mögliche Sorgfalt darauf verwendet.

Der Freygebige aber wird doch nicht Perſonen geben, denen er nicht geben ſollte, nicht zur Zeit, da er nicht ſollte, und was noch ſonſt Beſtimmungen dieſer Art ſind. Denn thäte er dieß, ſo handelte er nicht mehr tugendhaft, und alſo auch nicht mehr freygebig. Auch würde er, wenn er ſein Vermögen auf das Unrechte verſchwendet hätte, nichts haben, um an die rechten Gegenſtände auszutheilen. Denn ſo wie ich ſchon geſagt habe, iſt der Freygebige derjenige, der nach Maßgabe ſeines Vermögens Aufwand macht; und ihn gerade in den Dingen macht, in welchen es recht und billig iſt, Aufwand zu machen. Der aber, welcher mit ſeinem Aufwande das Maß ſeines Vermögens überſteiget, iſt der Verſchwender. Daher pflegen wir Fürſten und Regenten ganzer Länder nicht leicht Verſchwender zu nennen: weil es nach der Größe ihrer Beſitzungen nicht leicht zu ſeyn ſcheint, daß ſie in ihren Ausgaben und in ihrem Aufwande das Maß derſelben überſteigen ſollten.

Ich habe geſagt, daß die Freygebigkeit in dem Empfangen und Ausgeben des Geldes die

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Mittelſtraße hält; und in der Beobachtung derſelben beſteht. Daraus wird folgen, daß der Freygebige ſowohl in kleinen als großen Sachen, ſowohl in Einnahme als Ausgabe, ſowohl in Abſicht der Quantität als der Gegenſtände, woher er ſein Geld nimmt, und worauf er es wendet, die Schicklichkeit ſuchen, und dieſes mit Vergnügen thun werde. Denn da dieſe Tugend in Abſicht beyder Stücke, des Gebens und des Nehmens, die Mitte hält; ſo wird der, welcher ſie beſitzt, beydes auf eine gehörige Art zu thun wiſſen. In der That iſt mit einer billigen und gerechten Art zu geben, eine gleiche Art zu empfangen übereinſtimmend, ein ungerechtes Einnehmen aber widerſprechend. Nun pflegen aber übereinſtimmende Eigenſchaften in demſelben Subjecte zugleich zu entſtehen, entgegenſtehende Eigenſchaften aber finden ſich nicht in demſelben zugleich.

Der Freygebige charakteriſirt ſich auch dadurch, daß, wenn er einmahl zufällig in ſeinem Aufwande die Regeln der Schicklichkeit und des moraliſch Schönen übertreten hat, er darüber Mißvergnügen empfindet; daß er hingegen ſich freut, wenn er ſich bewußt iſt, einen ſeinen Umſtänden angemeſſenen und zweckmäßigen Aufwand gemacht

zu haben. Denn es gehört mit zur Tugend, ſich über die rechten Gegenſtände und auf die rechte Weiſe zu freuen und zu betrüben.

Der Freygebige iſt demnach zu geſellſchaftlichen Verbindungen, die auf Geld und Vermögen Bezug haben, der geſchickteſte. Da er aber das Geld nicht ſehr ſchätzet, ſo läßt er ſich auch eher ein Unrecht, das ihm in Abſicht deſſelben widerfährt, gefallen: und überhaupt iſt er mehr mißvergnügt darüber, wenn er einen Aufwand, den er hätte machen ſollen, unterlaſſen, als wenn er einen gemacht hat, den er hätte unterlaſſen können. Er ſtimmt alſo nicht in die Maxime des Simonides ein, (der ſeinen Geldkaſten immer voll, und den, woraus er die Andern zu erweiſenden Gutthaten nehmen wollte, immer leer zu erhalten, ſich vornimmt.)

Drittes Kapitel.

Inhalt. Der Verſchwender iſt der Freygebigkeit näher, als der Karge, und ſcheint überhaupt ein Menſch beſſerer Art zu ſeyn. Allein er handelt doch weder ſittlich gut noch zweckmäßig, und verfällt leicht in Ungerechtigkeit und andre Laſter. Zwey Hauptarten der Kargheit oder Illiberalität: zu wenig geben, und zu viel oder am unrechten Orte nehmen.

Auch in Abſicht dieſer Punkte des Vergnügens und Mißvergnügens fehlt der Verſchwender. Er freut ſich über das, worüber er ſich nicht freuen ſollte; und betrübt ſich über das, worüber er ſich nicht betrüben dürfte. Doch dieß wird in der Folge noch deutlicher werden.

Ich habe geſagt, daß die Verſchwendung und die Kargheit in Exceſſen und Defecten beſtehen; und zwar in Abſicht zweyer Sachen, des Gebens und des Nehmens. Denn das, was wir Aufwand nennen, faſſe ich unter dem allgemeinern Nahmen des Gebens zuſammen. Die Verſchwendung nun iſt Exceß in Abſicht des Gebens und des unterlaſſenen Erwerbs, und Defect in Abſicht

des Empfangens. Die Kargheit hingegen überſchreitet das rechte Maß im Empfangen und Nehmen, und erreicht daſſelbe noch nicht in Abſicht des Gebens oder des Aufwandes. Nur bey Kleinigkeiten kann jeder vielleicht von dieſem Charakter abweichen.

Bey der Verſchwendung paſſen die beyden Züge, die ſie ausmachen, nicht gut zuſammen und laſſen ſich ſchwer vereinigen. Denn es iſt nicht leicht, daß, wer nicht für das Einnehmen ſorgt, im Stande bleibe, Vielen zu geben. Das Vermögen von Privatleuten, die zum Geben geneigt ſind, kann auch, wenn ſie nicht eigentliche Verſchwender ſind, leicht unzureichend befunden werden. *)

---

*) Nach der gewöhnlichen Leſeart würde es hier heißen: „Bey Privatleuten, die zum Geben geneigt „ſind, geſchieht es leicht, daß ihr Geben ihr Vermögen überſteigt; und in dieſem Falle urtheilt „man eben von ihnen, daß ſie in die Claſſe der „Verſchwender gehören." Der Ueberſetzer hat vermuthlich, um ſeinen Autor von einer froſtig ſcheinenden Wiederhohlung, (denn eben daſſelbe war ſchon in dem vorhergehenden Kapitel da geweſen,) zu befreyen, für das in dem Griechiſchen befindliche καὶ lieber οὐ geleſen.

Man iſt aber geneigt, den Verſchwender für einen beſſern Menſchen, als den Kargen und Filzigen, zu halten. Denn zuerſt läßt er ſich von ſeinem Fehler eher zurückbringen, theils durch das Alter, theils durch die Erfahrung des Mangels. Er iſt zweytens der Mitte, worin die Tugend liegt, näher. Er hat ſchon etwas von dem freygebigen Manne: er hat Hang zum Geben und keinen zum Nehmen. Nur thut er beydes nicht, wie er ſollte, und auf die gehörige Weiſe. Wenn er alſo nur noch dazu angezogen und gewöhnt würde, oder wenn ſein Charakter nur noch irgend eine andre Wendung bekäme; ſo würde er freygebig werden. Er würde geben, wem er ſollte, und würde nicht nehmen, von wem er nicht ſollte.

Die natürliche Anlage zu ſeinem Charakter ſcheint alſo nicht ſchlecht zu ſeyn. Wer im Geben ausſchweift, und das Nehmen, wo er dürfte, unterläßt, iſt kein böſer, kein niederträchtiger Menſch, ſondern ein Thor.

Um dieſer Urſachen willen alſo und auch, weil doch der Verſchwender vielen Leuten nutzt, der Knauſer aber niemanden, auch ſich ſelbſt nicht, ſcheint jener ein beſſerer Menſch, als dieſer zu ſeyn.

Indeß muß man geſtehen, daß die meiſten Verſchwender nehmen, wo ſie nicht ſollten; und daß ſie in dieſer Abſicht oft den kargen und geizigen Leuten ähnlich ſind. Da ſie immer Aufwand machen wollen, und dieſes doch von ihrem eigenen Vermögen nicht lange thun können, ſo ſind ſie gezwungen, andre Quellen der Einkünfte zu ſuchen. Da ſie nun zugleich gegen das moraliſch Gute gleichgültig ſind: ſo ſind ihnen alle Einnahmen gleich, ſie mögen herkommen, woher ſie wollen. Ihre Begierde iſt nur auf das Ausgeben gerichtet, an dem Wie und Woher aber liegt ihnen wenig. Daher ſind auch ihre Gaben nicht Freygebigkeiten: denn ſie ſind nicht moraliſch gut und haben nicht die Erfüllung einer Pflicht zur Abſicht. Sie haben auch nicht die gehörigen Gegenſtände, ſondern oft bereichern ſie diejenigen, welche ſie billig arm laſſen ſollten; denen, die es durch ihren billigen und beſcheidnen Charakter am meiſten verdienen, geben ſie nichts; den Schmeichlern hingegen und denen, die ihnen ein flüchtiges Vergnügen machen, geben ſie viel. Daher ſind auch viele von ihnen zugleich ſinnlich ausſchweifende und wollüſtige Menſchen. Denn da ſie gern und leicht Aufwand machen: ſo wenden ſie auch viel auf die Befriedigung ihrer Lüſte. Und da ſie nicht für das moraliſch Schöne

eine hohe Achtung haben, ſo leiſten ſie dem Hange zum Vergnügen deſto weniger Widerſtand. In dieſe Ausſchweifungen verfällt alſo der Verſchwender, wenn er unter keiner moraliſchen Leitung ſteht. Bekommt er hingegen einen Freund, der an ſeiner Beſſerung arbeitet; ſo iſt er nicht ganz unfähig zu dem wahren Mittelpunkte, wo das Recht und die Tugend ſind, gebracht zu werden. Filzigkeit und Knauſerey aber, oder mit einem Worte, das illiberale Weſen, ſind unheilbare Fehler. Das Alter, ſo wie jede Schwäche, ſcheint ſie nur noch zu verſtärken. Auch ſcheinen ſie dem Menſchen natürlicher zu ſeyn, als die Verſchwendung. Denn bey weitem iſt die Anzahl derer, die das Geld unmäßig lieben, größer, als die Anzahl derer, die im Geben das Maß überſchreiten. Auch erſtrecken ſich jene Fehler auf ſehr viele Fälle und nehmen ſehr mannigfaltige Geſtalten an. Denn in der That ſcheint es viele Arten der Illiberalität zu geben. So z. B. da dieſelbe ſich in zwey Sachen zeigt, in dem nicht erfüllten Maße des Gebens und dem Uebermaße des Nehmens; ſo finden ſich nicht immer bey allen illiberalen Menſchen beyde Stücke zuſammen, ſondern ſind zuweilen getrennt. Einige treiben das Nehmen zu weit, andre laſſen es am Geben

fehlen. Alle die z. B., auf welche die Nahmen karg, knickerig, knauſerig, paſſen, ſündigen alle im Defect, in Abſicht deſſen, was ſie geben ſollten. Aber fremdes Gut begehren ſie deßwegen nicht, noch verlangen ſie, daſſelbe ſich zuzueignen: die Einen vielleicht aus wirklicher Gerechtigkeitsliebe und Scheu vor einer ſchändlichen Handlung; (denn einige überreden ſich ſelbſt, oder ſagen es wenigſtens, daß ſie ſich deßwegen ſo ſehr vor allen Ausgaben hüten, damit ſie nicht gezwungen werden, zu ungerechten Einnahmen ihre Zuflucht zu nehmen, unter welche Claſſe dann auch alle diejenigen gehören, welche man Kümmelſpalter oder Graupenzähler nennt; alles Nahmen, welche die übertriebene Enthaltung von allen Ausgaben anzeigen); die Andern hingegen enthalten ſich fremder Güter aus Furcht, daß wenn ſie andern das Ihrige nehmen, das Ihrige wieder von Andern genommen werden möchte. Sie wählen alſo lieber, ſich des ungerechten Nehmens zu enthalten, um des unfreywilligen Gebens entübriget zu ſeyn.

Andere hingegen überſchreiten hinwiederum das Maß in Abſicht des Nehmens, indem ſie keine Art und keine Quelle des Gewinſtes verſchmähen. Zu dieſer Claſſe gehören diejenigen,

welche mit unanſtändigen und ſchimpflichen Gewerben ihren Unterhalt ſuchen, z. B. die Hurenwirthe, und ihres gleichen, ferner die Wucherer und alle die, welche wenig geben und thun, um viel zu empfangen. Denn alle dieſe nehmen aus Quellen, aus welchen ſie nicht nehmen ſollten, und mehr als ſie ſollten. Der Nahme ſchändliche Gewinnſucht ſcheint den ihnen gemeinſchaftlichen Charakter wohl auszudrücken; denn alle die genannten laſſen ſich um des Gewinſtes, und zwar um eines kleinen Gewinſtes willen, Dinge gefallen, die ihnen Schande bringen.

Auf diejenigen aber paßt der Nahme nicht, welche im Großen nehmen, woher und was ſie nicht ſollten. Dieſe nennen wir zwar auch illiberal, z. E. Uſurpatoren einer Landesregierung, die Städte verwüſten und Tempel plündern; aber man nennt ſie nicht gewinnſüchtig ſowohl, ſondern vielmehr Böſewichter, Gottloſe, Ungerechte. Auch der Spieler, der Straßenräuber, der in Häuſer einbrechende Dieb begehen Verbrechen, die mit der Illiberalität zuſammenhängen. Alle drey thun um des Gewinſtes willen verabſcheuungswürdige oder ſchändliche Dinge. Der Dieb und der Räuber ſetzen ſich ſelbſt den größten Gefahren aus, um das Eigenthum Andrer zu dem

Ihrigen zu machen: und der Spieler ſucht gerade durch den Verluſt derjenigen zu gewinnen, denen er ſelbſt, wenn ſie es bedürften, von dem Seinigen mittheilen ſollte, d. i. ſeiner Freunde. Die Einen und die Andern ſchöpfen ihre Einkünfte aus unerlaubten Quellen. Alles, was auf dieſe Art eingenommen oder empfangen wird, iſt illiberal.

Mit Recht wird alſo die Illiberalität, oder Habſucht und Geiz als das eigentlich Entgegengeſetzte von der Liberalität oder Freygebigkeit angeſehen. Denn obgleich auch die Verſchwendung ihr entgegen ſteht; ſo iſt ſie doch ſowohl ein kleineres, als ein weniger gemeines Laſter. Und nun genug von der Freygebigkeit und den ihr entgegenſtehenden moraliſchen Fehlern.

Viertes Kapitel.

Inhalt. Ein Zweig der Liberalität iſt der Aufwand im Groſen, welchen bey gewiſſen Veranlaſſungen der Wohlſtand fordert. Er muß dieſen Veranlaſſungen angemeſſen ſeyn und der Sache weder zu viel noch zu wenig thun. Er muß aus ſittlichen Bewegründen und ohne ängſtliche Rückſicht auf Erſparungen gemacht werden.

Mit der Freygebigkeit hängt eine andre Tugend zuſammen, welche im Griechiſchen μεγαλοπρέπεια heißt, und welche wir den edeln Aufwand nennen könnten. *) Auch dieſe Tugend hat mit Vermögen und Einkommen, mit Geld und Geldeswerth zu thun; aber ſie erſtreckt ſich nicht auf alle Handlungen, die mit dieſen Gegenſtänden vorgenommen werden, ſondern nur

*) Erläuterungen über dieſen Begriff, ſo wie über die nächſt vorhergehenden und folgenden, hat der Ueberſetzer ſchon bey dem achten Kapitel des zweyten Buches in dem erſten Bande dieſes Werkes gegeben.

auf die wichtigern, und auf die, welche großen Aufwand verurſachen: und in Abſicht dieſer handelt ſie zwar in dem Geiſte der Freygebigkeit, aber nach einem größern Maßſtabe. Sie iſt das, was der griechiſche Nahme ausdrückt: ein durch ſeine Größe anſtändiger Aufwand.

Die Größe aber iſt ein Verhältnißbegriff. Der Aufwand, der groß für denjenigen iſt, welcher ein Schiff ausgerüſtet hat, iſt nur klein für denjenigen, der im Nahmen ſeines Staats den Göttern ein feyerliches Opfer bringt. Das Anſtändige des Aufwandes aber liegt in der Beziehung deſſelben auf die Perſon, welche ihn macht, auf den Ort und die Zeit, worin er gemacht wird, und auf die Gegenſtände, auf welche er gewandt wird.

Der, welcher bey kleinen oder mäßigen Ausgaben alle dieſe Verhältniſſe beobachtet, z. E. der — was ſchon Homer als eine Tugend beſchreibt, — Bettlern oft ſchickliches Almoſen giebt, kann nicht μεγαλοπρεπὴς (oder freygebig im Großen) heißen. Nur der verdient dieſen Nahmen, der bey großen Gegenſtänden gleich angemeſſen handelt.

Daher iſt der μεγαλοπρεπὴς immer auch freygebig, aber nicht umgekehrt.

Auch von dieſer Tugend giebt es zwey entgegengeſetzte Fehler. Der, welcher im Defect liegt, heißt μικροπρέπεια, und beſteht in einer unzeitigen Sparſamkeit, wo Pracht erfordert würde. Der andre Fehler iſt der Fehler des Exceſſes oder des zu Vielen, und hat im Griechiſchen mehrere Nahmen, welche theils eine unzeitige, theils eine geſchmackloſe Pracht, (Prunk,) und überhaupt einen großen und übermäßigen Aufwand ausdrücken, der nicht auf Dinge gewandt wird, wo er hingehört, noch auf die Art gemacht wird, wie er anſtändig und ſchicklich iſt; wovon ich noch weiter unten reden werde.

Das Weſen dieſer Tugend ſcheint in der Kenntniß des Schicklichen und Anſtändigen zu beſtehen; denn derjenige übt ſie aus, der zu beurtheilen weiß, wo großer Aufwand hingehört, und der die Kunſt verſteht, Aufwand mit Geſchmack zu verbinden.

Denn, ſo wie ich im Anfange geſagt habe, jede Fertigkeit wird durch die Natur der Handlungen charakteriſirt, von welchen ſie die Fertigkeit iſt, und durch die Beſchaffenheit der Gegenſtände, mit welchen dieſe Handlungen zu thun haben. Dieſe Tugend heißt alſo mit Recht Freygebigkeit im Großen oder μεγαλοπρέπεια,

wenn ſowohl der Aufwand, den jemand macht, groß iſt, als die Gegenſtände groß ſind, welche denſelben veranlaſſen. Und auch dann nur, wenn beydes zuſammen kommt, iſt der große Aufwand anſtändig und ſchicklich: die Sache iſt des Aufwandes würdig, und der Aufwand iſt der Sache angemeſſen, oder übertrifft ſie noch.

Doch muß noch dieß hier, wie bey jeder Tugend, hinzukommen, daß die moraliſche Schönheit der Handlung der Bewegungsgrund ſey, wodurch derjenige regiert wird, welcher den prachtvollen Aufwand macht. Es muß hinzukommen, daß er ihn gern und mit Vergnügen mache und daß er ſelbſt auf die Erſparungen, die er noch machen könne, nicht Acht gebe. Denn eben die Genauigkeit in Kleinigkeiten iſt dem Charakter dieſes edeln Luxus entgegen. Der Mann, den ich ſchildere, denkt mehr daran, wie die Sache, welche er veranſtaltet, die größte Schönheit und das prächtigſte Anſehn erhalte, als wie ſie aufs wohlfeilſte und mit dem geringſten Aufwande zu Stande gebracht werden kann.

Die Freygebigkeit nähmlich muß bey unſerer Tugend zum Grunde liegen. Das Ausgeben, wie viel und wie man ſoll, iſt beyden gemein. Nur das iſt unſerer Tugend eigen, daß der Auf-

wand groß, und die Wirkung davon groß ſeyn muß.

Es gehört nähmlich auch dieß noch zu unſerer Tugend, daß ſie mit demſelben Aufwande etwas Schöneres und Prächtigeres hervorzubringen weiß. Denn der Werth ſolcher Gegenſtände und Veranſtaltungen, die prächtig ſeyn ſollen, iſt nicht einerley mit dem Werthe der Dinge, als Eigenthum betrachtet. Ein Eigenthum, z. B. Gold oder Silber, iſt am meiſten werth, wenn es mit der größten Summe bezahlt wird; ein Monument aber, eine öffentliche Veranſtaltung ſind dann viel werth, wenn ſie ſelbſt groß und ſchön ſind. Der Anblick ſolcher Dinge erregt Bewunderung, und Bewunderung zu erwecken, darauf zielt unſre Tugend ab. *)

*) Die im Griechiſchen hier befindlichen letzten Worte des Kapitels hat der Ueberſetzer vermuthlich darum weggelaſſen, weil ſie ihm, aus leicht zu erkennenden Gründen, verdächtig oder wenigſtens überflüſſig ſchienen.

Fünftes Kapitel.

Inhalt. Fortſetzung von der Tugend der Megaloprepie. Die Perſonen, für welche ſie gehört. Nähere Beſtimmung der Gegenſtände und Veranlaſſungen ihrer Ausübung. Einige Regeln und Unterſcheidungen.

Es giebt aber unter den verſchiedenen Arten des Aufwandes einen, den man den Ehrenaufwand nennen kann. Dazu gehören die Denkmähler, die man in den Tempeln der Götter aufſtellt, andre öffentliche Werke und Gebäude, endlich Opfer und gottesdienſtliche Feyerlichkeiten, — überhaupt aller der Aufwand, der ſich entweder auf den Gottesdienſt oder auf das gemeine Weſen bezieht. Zu dem Letztern gehört die Veranſtaltung theatraliſcher Schauſpiele, Tänze und Geſänge, die Ausrüſtung von Kriegsſchiffen und die Bewirthung der Bürgerſchaft ganzer Städte. Bey allen dieſen Dingen iſt, wie ich ſchon geſagt habe, auf zwey Beziehungen Rückſicht zu nehmen, erſtens auf den Rang der Perſon, welche den Aufwand macht, zweytens auf ihr Vermögen. Denn dieſes muß, wenn bey ſolchem Aufwande Schicklichkeit ſeyn ſoll, in der That ſo groß ſeyn, als es zur Ausführung ſolcher Un-

ternehmungen erfordert wird. Ein Menſch ohne Vermögen kann alſo die Tugend der Freygebigkeit im Großen (Megaloprepie) nicht ausüben; denn er hat nicht die Mittel, auf eine anſtändige Weiſe großen Aufwand zu machen. Unternimmt er es, ſo iſt er ein Thor. Er widerſtrebt ſeinen Verhältniſſen, und handelt wider die Schicklichkeit. Er übt alſo keine Tugend aus; denn die Tugend thut immer das, was genau nach den Umſtänden recht iſt.

Denen aber kommt die Ausübung jener Tugend zu, die entweder durch ſich ſelbſt ſich ein hinlängliches Vermögen dazu erworben, oder ein ſolches von ihren Vorfahren ererbt haben. Es kommt alſo den Leuten aus großen und angeſehenen Geſchlechtern zu, denen, die in anſehnlichen Aemtern und Würden ſtehen, oder ſich in ähnlichen Umſtänden befinden. Denn da in dieſen Verhältniſſen ſelbſt ſchon eine gewiſſe Größe und Würde iſt; ſo paßt zu denſelben auch ein großer und würdiger Aufwand.

Was die Gegenſtände betrifft, worauf der μεγαλοπρεπὴς ſeine Freygebigkeit wendet; ſo ſind ſie erſtlich die, welche ich oben genannt habe, bey welchen ſich das Große mit dem Ehrenvollen vereiniget. Ferner gehören dazu von den Privat-

ſachen diejenigen, welche nur einmahl im Leben geſchehen, eine Vermählungsfeyer u. dergl. überhaupt alles das, wofür ſich die ganze Stadt oder doch die Vornehmſten derſelben intereſſiren.

Es gehören alſo ferner zu dieſen Gegenſtänden die Aufnahme von Fremden, die Uebernehmung von Geſandtſchaften, Geſchenke und Gegengeſchenke. Denn der Aufwand, welcher den Nahmen des μεγαλοπρεπὴς giebt, iſt niemahls derjenige, welchen jemand auf ſich ſelbſt verwendet, ſondern der, welchen er dem Publicum widmet. *)

Auch die reichere und prächtigere Ausſchmükkung des Hauſes gehört unter die Arten des Aufwands, welche den Nahmen der edlen Freygebigkeit verdienen. Denn ein ſolches Haus iſt auch eine öffentliche Zierde.

Ueberhaupt wendet der μεγαλοπρεπὴς mehr auf Gegenſtände, die lange dauern, als auf die, welche vergänglich ſind; denn dieſe wer-

---

*) Hier iſt eine Zeile unüberſetzt geblieben. Wir glauben die Lücke etwa durch folgendes auszufüllen: „Dahin gehören dann auch die Geſchenke an wich„tige Perſonen; denn auch an dieſen nimmt das „Publicum auf ähnliche Weiſe Theil, wie an de„nen, welche man den Göttern weihet.“

den auch von jenen an Größe und an Schönheit übertroffen. Er ſucht ferner in jeder Sache das Anſtändige und das Schickliche, denn nicht eben das, was, für die Menſchen beſtimmt, ſchicklich iſt, bleibt es auch, wenn es der Gottheit gewidmet iſt. Das, was in einem Tempel ſchicklich iſt, iſt unpaſſend auf einem Grabmahl.

Er ſucht ferner in jedem Aufwande das in ſeiner Art Große. Er ſucht in Sachen, die an ſich groß und erhaben ſind, auch das abſolut Große und Erhabne, in Abſicht aller andern aber das, was im Verhältniſſe auf ſie groß genannt zu werden verdient.

Es iſt aber das Große der Sache von der Größe des Aufwandes noch unterſchieden. Der ſchönſte Ball, das prächtigſte Oehlfläſchchen ſind prächtige und große Kindergeſchenke. Ihr Geldeswerth aber iſt klein und nichtswürdig.

Die eigentliche Sache des μεγαλοπρεπὴς alſo iſt, in jeder Gattung das zu thun, was in dieſer Gattung mit dem größten Anſtande geſchieht, was nicht leicht übertroffen werden kann, und wo die Schönheit und Vollkommenheit der Sache dem darauf gewandten Gelde vollkommen gemäß iſt.

Sechstes Kapitel.

Inhalt. Die beyden Abwege, zwiſchen welchen die Megaloprepie die Mitte hält.

Von dieſer Mittelſtraße nun abweichend iſt von der einen Seite der, welcher den Aufwand auf eine unſchickliche und geſchmackloſe Weiſe übertreibt. Dieſer macht bey Gegenſtänden und Gelegenheiten, die an ſich klein und unbedeutend ſind, einen unverhältnißmäßigen Aufwand, und will ſich durch eine Pracht hervorthun, die gar nicht an den Ort und zu der Sache gehört. Es ſoll jemand z. B. eine Geſellſchaft guter Freunde bey ſich bewirthen, und er ſchüſſelt ſo viel auf, als wenn es ein Hochzeitmahl wäre; oder wenn er der Veranſtalter eines komiſchen Schauſpieles iſt, ſo bringt er gleich bey der erſten Erſcheinung des Chors, wie die Megarenſer, purpurne Decken aufs Theater. Und dieß alles thut er nicht deßwegen, weil er es für anſtändig, und alſo für ſeine Pflicht hält; ſondern weil er ſeinen Reichthum zeigen und durch denſelben Bewunderung erregen will. Oft iſt beydes beyſammen, daß eben der, welcher viel Aufwand macht, wo

keiner nöthig wäre, da ſpart, wo Aufwand erfordert würde.

Der μικϱοπϱεπὴς fehlt immer dadurch, daß er der Sache nicht genug thut. Oft, wenn er den größten Aufwand gemacht hat, läßt er es an einer Kleinigkeit fehlen, und verdirbt dadurch die Schönheit des ganzen Werks. Ueberdieß thut er alles, was er in dieſer Art thut, mit Zaudern und Unentſchloſſenheit; mit beſtändiger Bemühung, die Sachen aufs wohlfeilſte zu haben. Und auch dann bejammert er immer noch den gemachten Aufwand, und glaubt immer mehr gethan zu haben, als er wohl hätte thun ſollen. Dieſe jetzt geſchilderten Arten zu handeln, ſind ohne Zweifel Fehler, aber ſie bringen dem Menſchen keine Schande, weil ſie weder andern Schaden zufügen, noch an ſich einen großen Uebelſtand erwecken.

Siebentes Kapitel.

Inhalt. Von der Großherzigkeit. Sie gehört für Menſchen von großen, ſeltnen Vorzügen, und bezieht ſich auf die denſelben gebührende Ehre; doch auch auf andere damit verwandten Güter.

Schon der Nahme der Großherzigkeit zeigt an, daß dieſe Tugend auf große Gegenſtände Beziehung habe. Auf welche aber, das iſt die erſte Frage, die wir beantworten müſſen.

Doch es iſt einerley, ob wir die Fertigkeit ſelbſt, oder ob wir den Mann beſchreiben, welcher die Fertigkeit beſitzt. Den Begriff des Großherzigen oder Hochſinnigen aber könnte man ſo, wie mich dünkt, beſtimmen: er ſey der, welcher, da er großer Sachen werth iſt, ſich auch derſelben werth ſchätzt. Ich ſage: er muß großer Sachen werth ſeyn: denn wer über Verdienſt ſich großer Dinge anmaßt, iſt ein Thor; aber Thorheit und Unvernunft können mit keiner Tugend beſtehen.

Auf der andern Seite kann aber auch der nicht großherzig (μεγαλόψυχος) heißen, der, da er nur ein kleines Verdienſt hat, ſich auch nur kleiner Belohnungen werth hält, oder kleinen

Unternehmungen gewachſen glaubt. Ein Menſch, der dieß thut, verdient den Nahmen eines geſetzten, beſcheidnen, mäßigen Mannes, aber nicht den eines Großherzigen. Die Tugend dieſes letztern ſetzt durchaus Größe voraus, ſo wie die eigentliche Schönheit nur in einem großen und ausgewachſenen Körper Statt findet. Kleine können artig, niedlich, ſymmetriſch, aber nicht eigentlich ſchön ſeyn.

Der nun, welcher ſich ſelbſt großer Dinge werth hält, da ihm doch alles wahre Verdienſt fehlt, iſt nichts als ein leerer aufgeblaſener Menſch. Ein Fehler geringerer Art iſt der, wenn man bey wirklichem Verdienſte doch das Maß deſſelben in der Würdigung ſeiner ſelbſt und in der Wahl der Gegenſtände, die man ſich angemeſſen glaubt, überſchreitet. Der endlich, welcher ſich nicht getraut, das ſich anzumaßen oder zu unternehmen, was ſeinen Kräften und Verdienſten wirklich angemeſſen iſt, heißt kleinherzig; es mag nun ſein Verdienſt groß, mäßig, oder klein ſeyn; genug, wenn er ſich in ſeinem Urtheile und in der Wahl der Gegenſtände noch unter das herabſetzt, was er wirklich verdient.

Am vollkommenſten zwar paßt dieſer Nahme auf denjenigen, welcher bey wirklich großen Kräf-

ten und Verdienſten ſich ſelbſt ſo herabwürdiget; denn was würde ein ſolcher erſt dann thun, wenn er wirklich weniger Anſprüche machen könnte? Bey dem Großherzigen ſind die Geſinnungen und die Gegenſtände ſelbſt die möglich größten, alſo gewiſſer Maßen im Extrem; aber in ſofern iſt er doch in der Mittelſtraße, als ſeine Geſinnungen mit ſeinen Umſtänden und Verhältniſſen übereinkommen. Er ſchätzt ſich nur ſo viel werth, als er werth iſt. Jene andern beyden aber überſchreiten entweder dieſes Maß, oder bleiben hinter demſelben zurück.

Wenn er ſich denn alſo bey wirklichem Verdienſte großer Dinge werth ſchätzt, und unter den Großen immer das Größte vorzieht: ſo wird ſeine Begierde hauptſächlich auf einen Gegenſtand gerichtet ſeyn. Und welcher iſt das? Dieß können wir nur beurtheilen, wenn wir den verſchiedenen Werth der Dinge mit einander vergleichen. Das aber, was wir den Werth einer Sache nennen, bezieht ſich immer auf gewiſſe äußere Güter.

Für den größten Gegenſtand nun müſſen wir nothwendig dasjenige rechnen, was wir den Göttern als ihnen vorzüglich zukommend zueignen, ferner das, wornach alle Leute, die ſich ſchon in

einer gewiſſen erhabnen Lage befinden, trachten; endlich das, was den ſchönſten Thaten als Preis aufgeſteckt iſt. Ein ſolches Gut iſt die Ehre, und man kann ſie daher mit Recht für das Größte der äußern Güter halten. Die Tugend des Großherzigen hat alſo mit der Ehre und Unehre und mit einem ſolchen Betragen zu thun, welches ſich auf dieſe Gegenſtände bezieht.

Daß die Großherzigen hauptſächlich die Ehre zu ihrem Ziele haben, leuchtet ohne allen Beweis ein. Es iſt natürlich, daß Menſchen, die eine gewiſſe Größe haben, ſich ſelbſt der Ehre werth ſchätzen: und dieſe Werthſchätzung iſt eine Tugend, wenn ſie mit der Wahrheit übereinkommt und zu den Umſtänden ſchicklich iſt.

Der Kleinherzige bleibt in der Werthſchätzung ſeiner ſelbſt zurück, ſowohl in Abſicht des Werthes, der ihm wirklich zukommt, als in Abſicht der Würde, mit welcher unter ſeinen Umſtänden der Großherzige handeln würde. Der eitle Prahler hingegen übertreibt ſeine Selbſtſchätzung im Verhältniſſe gegen ſein wirkliches Verdienſt; ob er gleich die Würde, die ſich der Großherzige zu geben weiß, nicht erreicht.

Da der Großherzige, nach der Vorausſetzung, der großen Sachen, die er ſich zueignet, werth

ſeyn ſoll; ſo muß er ſelbſt ein ausgezeichnet vor⸗trefflicher Mann ſeyn. Denn je beſſer jemand ſelbſt iſt, deſto größerer Dinge iſt er werth. Und der Beſte iſt der größten werth. Der wahrhaft Großherzige muß alſo ein moraliſch vollkomme⸗ner Mann ſeyn. Ihm ſteht das, was in jeder Tugend groß iſt, zu. Eine feige Flucht, eine Ungerechtigkeit würde mit ſeinem Charakter nicht übereinſtimmen. Denn welchen Bewegungsgrund könnte jemand haben, dem nichts groß vorkommt, Niederträchtigkeiten oder Unrecht zu begehn? Wenn man die einzelnen Tugenden durchginge, ſo würde man ſehen, daß es lächerlich ſey, ein Mann von hohem Geiſte ſcheinen zu wollen, wenn man nicht einmahl ein guter Menſch iſt. Wie könnte der der Ehre werth ſeyn, der ſelbſt nichts taugt? Ehre iſt die Belohnung der Tu⸗genden, und wird nur den guten und vortreffli⸗chen Männern zu Theil.

Die Großherzigkeit ſcheint alſo gleichſam ein zu den Tugenden noch hinzu kommender neuer Schmuck und Glanz zu ſeyn. Sie macht, daß dieſelben noch größer erſcheinen, kann aber ohne ſie nicht beſtehen. Um deßwillen iſt es ſchwer, in wahrem Sinne großherzig zu ſeyn: denn

dieß kann ohne den Beſitz aller moraliſchen Tugenden nicht beſtehen.

Ehre und Unehre ſind alſo die Gegenſtände, mit welchen der Großherzige am meiſten zu thun hat. Und wenn nun die Ehre, welche ihm widerfährt, groß iſt, und ihm von verdienſtvollen Leuten zuerkannt wird; ſo freut er ſich darüber, aber doch nur mäßig, weil er ſie für etwas ihm Gebührendes und Gewohntes erkennt, oder auch wohl für etwas anſieht, das noch unter ſeinem Verdienſte iſt. Denn für die vollkommene Tugend kann keine Ehrenbezeugung eine würdige Belohnung ſeyn. Indeß nimmt er ſie doch an, weil es unmöglich iſt, daß ihm eine größere zu Theil werde.

Hingegen die Ehrenbezeugungen, die ihm von unbedeutenden Menſchen, und wegen kleiner Verdienſte ertheilt werden, wird er gänzlich verachten: denn dieſe findet er unter ſeiner Würde.

Auf eben die Weiſe wird er gegen Beſchimpfungen ſich verhalten. Er wird ſie immer für etwas halten, das nicht für ihn gehört, und das gerechter Weiſe nicht auf ihn angewandt werden kann.

Ich habe geſagt, daß der eigentliche Gegenſtand, auf welchen ſich die Tugend des Großden-

kenden bezieht, die Ehre ſey. Aber auch in Abſicht des Reichthums, der Macht und aller Glücks- oder Unglücks-Fälle des menſchlichen Lebens wird er ſich, welches auch ſein Loos in der Welt ſeyn mag, mäßig und ruhig verhalten; ſich weder über ſein Glück unmäßig freuen, noch über ſein Unglück ſich ausſchweifend betrüben. Dieß iſt deßwegen von ihm zu erwarten, weil er ſich ſo in Abſicht der Ehre verhält, die er doch für das größte aller Güter anſieht. Denn warum ſtrebt man nach Reichthum und Macht, als wegen der Ehre, die damit verbunden iſt? Die, welche in dem Beſitze jener ſind, machen keinen andern Gebrauch davon, als daß ſie dieſe dadurch zu erhalten ſuchen. Wem nun die Ehre ſelbſt etwas Kleines zu ſeyn ſcheinet, der wird auch die übrigen Güter nicht unmäßig ſchätzen.

Achtes Kapitel.

Inhalt. Fortgeſetzte Schilderung der Megalopſychie oder Großherzigkeit. Von dem unächten Hochſinn. Innere und äußere Merkmahle des ächten Hochſinns.

Um deßwillen ſcheinen auch die Großherzigen ſtolz zu ſeyn und die Meinungen Anderer zu verachten.

Es ſcheint aber, daß auch die glücklichen Umſtände, in welchen ſich ein Menſch befindet, dazu beytragen, ihn großherzig zu machen. Denn die, welche aus angeſehnen Familien ſtammen, oder über andre Menſchen herrſchen, oder Reichthümer beſitzen, werden, da ſie ſich über andre Menſchen erheben, auch von ihnen geehrt. Denn immer iſt die Ehre der Antheil derjenigen, welche durch irgend ein Gut über Andre hervorragen. Dieß iſt alſo die Urſache, warum jene Glücksgüter denen, welche ſie beſitzen, den Schein einer erhabnern Denkungsart oder der Großherzigkeit geben. Sie werden nehmlich immer von einigen geehrt: obgleich nach der Wahrheit die Ehre nur der Tugend und dem perſön-

ſchen Verdienſte gebührt. Indeß wenn beydes, Tugend und Glück, zuſammen kommt, ſo kann man allerdings glauben, daß ein ſolcher Menſch einer noch größern Ehre werth ſey.

Wer hingegen jene Vorzüge des Glücks ohne Tugend und perſönliches Verdienſt beſitzt, kann nie mit Recht großherzig oder edeldenkend genannt werden: denn er kann nie mit Recht ſich großer Dinge würdig ſchätzen. Denn nur der wahren und vollſtändigen Tugend iſt dieſes möglich. Aber ſich über andre Menſchen hinwegſetzen, ſie verachten und ihnen übermüthig begegnen, das kann jener Glückliche ſehr leicht: ja er iſt, wenn er ein ſchlechter Menſch iſt, ſehr dazu geneigt. Denn ohne Tugend iſt es ſehr ſchwer, das Glück auf eine ſchickliche Weiſe zu ertragen. Wer aber ſich in ſein Glück nicht zu finden weiß, und doch über Andere hervorzuragen glaubt, wird leicht verleitet, Andere gering zu ſchätzen, indeß er ſelbſt ſeine Aufführung dem Zufalle und dem Ungefähr Preis giebt. Er ahmt alſo die Aufführung des Großherzigen nach, ob er ihm gleich im Charakter nicht ähnlich iſt. Er thut von den Handlungen des Großherzigen, was er zu thun vermag. Die Verdienſte des edlen Mannes kann er ſich nicht zu eigen ma-

chen: aber die geringe Meinung, die dieſer mit Recht von Dingen und Menſchen hat, kann er annehmen. Dieſer beurtheilt ſie nach der Wahrheit, er nach zufälligen Eindrücken.

Der Großherzige ſucht weder die Gefahren auf, noch iſt er verwegen bey Kleinigkeiten. Eben weil er wenige Dinge ſchätzt, hält er wenige Dinge für wichtig genug, ſich deßhalb einer Gefahr auszuſetzen. Aber um großer Endzwecke willen unterzieht er ſich einer Gefahr willig: und wenn er einmahl darin iſt, ſo ſchont er auch ſeines Lebens auf keine Weiſe, weil er nicht das Leben für das höchſte Gut hält.

Der Großherzige iſt ſehr geneigt, Andern Gutes zu thun: aber er ſchämt ſich, wenn er von Andern Wohlthaten annehmen ſoll. Denn Wohlthaten zeigen immer eine Ueberlegenheit an in dem, der ſie erweiſt, und eine Inferiorität in dem, der ſie empfängt.

Er iſt ferner geneigt, ihm erwieſene Wohlthaten durch noch größere zu vergelten: denn dadurch wird der, welcher ihm die erſte Verbindlichkeit auflegte, zuletzt ſein Schuldner, und er ſelbſt bleibt der wahre Wohlthäter.

Der Großherzige ſcheint ſich auch derer, welchen er wohlgethan hat, öfter und mit

mehr Liebe zu erinnern, als derer, von welchen er Dienſte empfangen hat. Denn da der Empfänger des Guten unter den Geber deſſelben immer einiger Maßen erniedriget iſt; er aber gern über Andre erhaben ſeyn will: ſo denkt er an die Gelegenheiten und Gegenſtände erwieſener Wohlthaten gern, an die empfangener ungern. Um deßwillen erinnert Thetis beym Homer den Jupiter nicht an die Dienſte, welche ſie ihm erwieſen, ſondern an die Wohlthaten, welche ſie von ihm empfangen hat. Eben ſo machten es die Lacedämonier gegen die Athenienſer, da ſie ſie um Hülfe anſprachen *).

Es iſt ferner in dem Charakter des Großherzigen, Niemanden um etwas zu bitten, oder es doch ungern zu thun; hingegen ſehr bereitwillig die Bitten Anderer zu erfüllen.

Es iſt in ſeinem Charakter, gegen die, welche ſelbſt in anſehnlichen Würden oder in ſehr glücklichen Umſtänden ſind, eine gewiſſe Hoheit

---

*) Wider die Thebaner, welche ihnen in dem Zeitraume von dem Peloponneſiſchen Kriege bis zu der Unterwerfung Griechenlandes unter Macedonien ſo gefährlich wurden.

des Betragens anzunehmen, hingegen ſich gegen diejenigen, welche in mittelmäßigen Umſtänden ſind, herabzulaſſen und als ihres gleichen zu handeln. Denn über jene hervorzuragen iſt etwas ſchweres: und dazu zu gelangen ſcheint eine wahre Erhabenheit anzuzeigen; dieſen aber überlegen zu ſeyn iſt etwas leichtes. Daher ein gewiſſer Stolz gegen die Vornehmen und Reichen nicht ganz unedel und verwerflich iſt. Eben dieſer, gegen Niedrige bewieſen, zeigt eine gemeine und ſchlechte Denkungsart an. So wie wenn man ſeine Stärke im Streite mit Kindern oder Schwächlingen zeigen wollte.

Der Großherzige ſucht die Gelegenheiten nicht auf, wo Ehren ausgetheilt werden, und wo Andere ſchon die beſten Plätze beſitzen.

Er ſetzt ſich nur ſelten und nicht ſehr ſchnell in Bewegung, außer, wo große Dinge auszurichten ſind oder große Ehre zu erwerben iſt.

Er thut nur wenig, aber die Wirkungen müſſen groß und die Handlungen müſſen des Ruhmes fähig ſeyn.

Er iſt nothwendig ein offenbarer Freund oder Feind: denn ſich zu verbergen, iſt nur die Sache deſſen, der ſich fürchtet. Er bekümmert ſich mehr um die Wahrheit, als um den Schein,

und redet und handelt auf eine Weiſe, die alle erkennen können.

Er iſt freymüthig in der Aeußerung ſeiner Urtheile; weil er die Urtheile Anderer nicht ſehr hoch ſchätzt. Seine Freymüthigkeit macht ihn zugleich aufrichtig und wahrheitsliebend, ausgenommen in den Fällen, wo er mit Fleiß eine fremde Meinung annimmt, welches hauptſächlich dann der Fall iſt, wenn er mit dem großen Haufen zu thun hat.

Sich in ſeinem Betragen nach einem Andern zu richten, kann er nur alsdann, wenn dieſer Andere ſein Freund iſt. Denn in jedem andern Falle hat dieſe Nachgiebigkeit etwas knechtiſches. Daher auch alle Schmeichler eine Art von Dienern ausmachen, und immer als niedrige verächtliche Leute angeſehen werden.

Er iſt nicht zur Bewunderung geneigt: denn wenig Sachen ſcheinen ihm groß zu ſeyn. Er iſt nicht rachgierig oder geneigt, Andern Beleidigungen nachzutragen: denn in ſeinem Charakter liegt nicht, ſich kleiner Sachen, am wenigſten übler, oft zu erinnern.

Seine Geſpräche werden weniger auf Perſonen als auf Sachen gehen. Denn weder von ſich noch von Andern iſt er geneigt, viel zu re-

den, weil ihm weder daran gelegen iſt, gelobt zu werden, noch ſich durch den Tadel Anderer über ſie zu erheben. Er iſt auch eben ſo wenig geneigt, Andere zu loben als von ihnen Uebels zu reden. Selbſt in Abſicht ſeiner Freunde thut er dieß letztere nicht, außer, wenn er ihnen ſeine Uebermacht dadurch zeigen will. Wegen Kleinigkeiten oder wegen der Nothwendigkeiten des Lebens zu klagen, oder Andere um Hülfe anzuſprechen, iſt er äußerſt abgeneigt: weil dieß nur die Sache desjenigen iſt, der jene Dinge ſelbſt ſehr hochſchätzt.

Er macht ſich mehr aus dem Beſitze ſolcher Dinge, die ſchön oder prachtvoll, aber nicht einträglich ſind, als aus dem Beſitze eines nutzbaren und Gewinn bringenden Eigenthums. Die Urſache iſt, weil jenes bey dem Eigenthümer vorausſetzt, daß er ſchon alles hat, deſſen er bedarf.

Das körperliche Aeußere, welches mit dieſem Charakter verbunden zu ſeyn pflegt, iſt ein langſamer Gang, ein tiefer Ton der Stimme, eine geſetzte und ruhige Declamation. Und der Zuſammenhang zwiſchen beyden iſt ſichtbar. Warum ſollte derjenige eilig ſeyn, der wenige Dinge hoch genug ſchätzt, um ſehr eifrig nach ihnen zu

ſtreben? Warum ſollte der feine Stimme, wenn er von etwas ſpricht, ſehr erheben und anſtrengen, der nichts für ſo außerordentlich groß hält? Unſtreitig nähmlich entſtehen die Schnelligkeit unſrer Bewegungen und der erhöhte Ton unſrer Stimme aus unſrer Vorſtellung von der Wichtigkeit der Sache, womit wir zu thun haben.

Neuntes Kapitel.

Inhalt. Die beyden der Großherzigkeit entgegengeſetzten Fehler.

Dieß iſt alſo der Charakter des Mannes von großem Geiſte und Muthe, oder des Großherzigen. Der nun, welcher in dieſer Schätzung ſeiner ſelbſt das rechte Maß nicht erreicht, iſt kleinmüthig, der, welcher es überſchreitet, iſt eitel und prahlhaft.

Auch dieſe letztern ſcheinen eigentlich nicht Laſterhafte zu ſeyn, denn ſie haben keine Neigung, Andern Schaden zu thun: aber ſie fehlen demungeachtet, und ſind in ſo fern moraliſch unvollkommener. Der Kleinmüthige nähmlich, der in der That eines gewiſſen Glückes werth oder gewiſſer guter Thaten fähig iſt, und doch ſich nicht getraut, darauf Anſpruch zu machen, beraubt ſich ſelbſt der Vortheile, welche er in den Händen, und zu denen er ein Recht hat.

Es ſcheint alſo darin eine Unvollkommenheit bey ihm zu liegen, daß er ſich ſelbſt nicht kennt, und ſeinen Werth und ſeine Kräfte nicht gehörig berechnet. Thäte er das, ſo würde er gewiß

nach Dingen ſtreben, die an ſich gut, und alſo reizend ſind, und zu deren Erreichung er die nöthigen Kräfte beſitzt. Es iſt aber nicht ſowohl Mangel der Einſicht, welcher dieſen Perſonen zu Schulden zu kommen ſcheint, als vielmehr eine gewiſſe Geiſtesträgheit und Schüchternheit.

Indeß kann eine ſolche zu geringe Meinung eines Menſchen von ſich ſelbſt wirklich beytragen, ihn ſchlechter zu machen. Denn jeder ſtrebt nur nach dem, deſſen er ſich würdig und fähig glaubt. Wer alſo ſich eine zu geringe Würdigkeit und zu wenige Kräfte zutraut, enthält ſich auch mancher ſehr guten Handlung und ſehr löblicher Studien, eben ſo ſehr, als des Beſtrebens nach gewiſſen äußern Vortheilen, weil er glaubt, daß beydes ihm zu hoch iſt.

Alle eitlen und prahleriſchen Menſchen aber ſind zugleich einfältige, von aller Selbſtkenntniß entblößte Menſchen; und dafür werden ſie auch gehalten. Denn da ſie, durch die Meinung von ihrer Würdigkeit und ihren Kräften verführt, ſich an Bewerbungen und Unternehmungen wagen, denen ſie nicht gewachſen ſind, wird durch den üblen Erfolg ihre Schwäche und Blöße offenbar.

Eben dieſe Leute ſind es, welche ſich einbilden, ſich durch Kleider, durch gewiſſe Gebehrden

und durch andre Kleinigkeiten der Art ein Anſehn geben zu können.

Sie wünſchen ferner, alle äußern Vorzüge des Glücks, die ſie beſitzen, bekannt zu machen, und reden deßwegen oft viel von ſich ſelbſt, in der Hoffnung deßhalb geehrt zu werden.

Von dieſen beyden Fehlern ſteht die Kleinmüthigkeit dem hohen Muthe noch mehr, als die Eitelkeit, entgegen: denn ſie pflegt ſowohl ein gemeinerer Fehler zu ſeyn, als ſie auch ein ſchlechterer und ſchädlicherer Fehler zu ſeyn ſcheint.

ſchen Verdienſte gebührt. Indeß wenn beydes, Tugend und Glück, zuſammen kommt, ſo kann man allerdings glauben, daß ein ſolcher Menſch einer noch größern Ehre werth ſey.

Wer hingegen jene Vorzüge des Glücks ohne Tugend und perſönliches Verdienſt beſitzt, kann nie mit Recht großherzig oder edeldenkend genannt werden: denn er kann nie mit Recht ſich großer Dinge würdig ſchätzen. Denn nur der wahren und vollſtändigen Tugend iſt dieſes möglich. Aber ſich über andre Menſchen hinwegſetzen, ſie verachten und ihnen übermüthig begegnen, das kann jener Glückliche ſehr leicht: ja er iſt, wenn er ein ſchlechter Menſch iſt, ſehr dazu geneigt. Denn ohne Tugend iſt es ſehr ſchwer, das Glück auf eine ſchickliche Weiſe zu ertragen. Wer aber ſich in ſein Glück nicht zu finden weiß, und doch über Andere hervorzuragen glaubt, wird leicht verleitet, Andere gering zu ſchätzen, indeß er ſelbſt ſeine Aufführung dem Zufalle und dem Ungefähr Preis giebt. Er ahmt alſo die Aufführung des Großherzigen nach, ob er ihm gleich im Charakter nicht ähnlich iſt. Er thut von den Handlungen des Großherzigen, was er zu thun vermag. Die Verdienſte des edlen Mannes kann er ſich nicht zu eigen ma-

chen: aber die geringe Meinung, die dieſer mit Recht von Dingen und Menſchen hat, kann er annehmen. Dieſer beurtheilt ſie nach der Wahrheit, er nach zufälligen Eindrücken.

Der Großherzige ſucht weder die Gefahren auf, noch iſt er verwegen bey Kleinigkeiten. Eben weil er wenige Dinge ſchätzt, hält er wenige Dinge für wichtig genug, ſich deßhalb einer Gefahr auszuſetzen. Aber um großer Endzwecke willen unterzieht er ſich einer Gefahr willig: und wenn er einmahl darin iſt, ſo ſchont er auch ſeines Lebens auf keine Weiſe, weil er nicht das Leben für das höchſte Gut hält.

Der Großherzige iſt ſehr geneigt, Andern Gutes zu thun: aber er ſchämt ſich, wenn er von Andern Wohlthaten annehmen ſoll. Denn Wohlthaten zeigen immer eine Ueberlegenheit an in dem, der ſie erweiſt, und eine Inferiorität in dem, der ſie empfängt.

Er iſt ferner geneigt, ihm erwieſene Wohlthaten durch noch größere zu vergelten: denn dadurch wird der, welcher ihm die erſte Verbindlichkeit auflegte, zuletzt ſein Schuldner, und er ſelbſt bleibt der wahre Wohlthäter.

Der Großherzige ſcheint ſich auch derer, welchen er wohlgethan hat, öfter und mit

mehr Liebe zu erinnern, als derer, von welchen er Dienſte empfangen hat. Denn da der Empfänger des Guten unter den Geber deſſelben immer einiger Maßen erniedriget iſt; er aber gern über Andre erhaben ſeyn will: ſo denkt er an die Gelegenheiten und Gegenſtände erwieſener Wohlthaten gern, an die empfangener ungern. Um deßwillen erinnert Thetis beym Homer den Jupiter nicht an die Dienſte, welche ſie ihm erwieſen, ſondern an die Wohlthaten, welche ſie von ihm empfangen hat. Eben ſo machten es die Lacedämonier gegen die Athenienſer, da ſie ſie um Hülfe anſprachen *).

Es iſt ferner in dem Charakter des Großherzigen, Niemanden um etwas zu bitten, oder es doch ungern zu thun; hingegen ſehr bereitwillig die Bitten Anderer zu erfüllen.

Es iſt in ſeinem Charakter, gegen die, welche ſelbſt in anſehnlichen Würden oder in ſehr glücklichen Umſtänden ſind, eine gewiſſe Hoheit

*) Wider die Thebaner, welche ihnen in dem Zeitraume von dem Peloponneſiſchen Kriege bis zu der Unterwerfung Griechenlandes unter Macedonien ſo gefährlich wurden.

des Betragens anzunehmen, hingegen ſich gegen diejenigen, welche in mittelmäßigen Umſtänden ſind, herabzulaſſen und als ihres gleichen zu handeln. Denn über jene hervorzuragen iſt etwas ſchweres: und dazu zu gelangen ſcheint eine wahre Erhabenheit anzuzeigen; dieſen aber überlegen zu ſeyn iſt etwas leichtes. Daher ein gewiſſer Stolz gegen die Vornehmen und Reichen nicht ganz unedel und verwerflich iſt. Eben dieſer, gegen Niedrige bewieſen, zeigt eine gemeine und ſchlechte Denkungsart an. So wie wenn man ſeine Stärke im Streite mit Kindern oder Schwächlingen zeigen wollte.

Der Großherzige ſucht die Gelegenheiten nicht auf, wo Ehren ausgetheilt werden, und wo Andere ſchon die beſten Plätze beſitzen.

Er ſetzt ſich nur ſelten und nicht ſehr ſchnell in Bewegung, außer, wo große Dinge auszurichten ſind oder große Ehre zu erwerben iſt.

Er thut nur wenig, aber die Wirkungen müſſen groß und die Handlungen müſſen des Ruhmes fähig ſeyn.

Er iſt nothwendig ein offenbarer Freund oder Feind: denn ſich zu verbergen, iſt nur die Sache deſſen, der ſich fürchtet. Er bekümmert ſich mehr um die Wahrheit, als um den Schein,

und redet und handelt auf eine Weiſe, die alle erkennen können.

Er iſt freymüthig in der Aeußerung ſeiner Urtheile; weil er die Urtheile Anderer nicht ſehr hoch ſchätzt. Seine Freymüthigkeit macht ihn zugleich aufrichtig und wahrheitsliebend, ausgenommen in den Fällen, wo er mit Fleiß eine fremde Meinung annimmt, welches hauptſächlich dann der Fall iſt, wenn er mit dem großen Haufen zu thun hat.

Sich in ſeinem Betragen nach einem Andern zu richten, kann er nur alsdann, wenn dieſer Andere ſein Freund iſt. Denn in jedem andern Falle hat dieſe Nachgiebigkeit etwas knechtiſches. Daher auch alle Schmeichler eine Art von Dienern ausmachen, und immer als niedrige verächtliche Leute angeſehen werden.

Er iſt nicht zur Bewunderung geneigt: denn wenig Sachen ſcheinen ihm groß zu ſeyn. Er iſt nicht rachgierig oder geneigt, Andern Beleidigungen nachzutragen: denn in ſeinem Charakter liegt nicht, ſich kleiner Sachen, am wenigſten übler, oft zu erinnern.

Seine Geſpräche werden weniger auf Perſonen als auf Sachen gehen. Denn weder von ſich noch von Andern iſt er geneigt, viel zu re-

den, weil ihm weder daran gelegen iſt, gelobt zu werden, noch ſich durch den Tadel Anderer über ſie zu erheben. Er iſt auch eben ſo wenig geneigt, Andere zu loben als von ihnen Uebels zu reden. Selbſt in Abſicht ſeiner Freunde thut er dieß letztere nicht, außer, wenn er ihnen ſeine Uebermacht dadurch zeigen will. Wegen Kleinigkeiten oder wegen der Nothwendigkeiten des Lebens zu klagen, oder Andere um Hülfe anzuſprechen, iſt er äußerſt abgeneigt: weil dieß nur die Sache desjenigen iſt, der jene Dinge ſelbſt ſehr hochſchätzt.

Er macht ſich mehr aus dem Beſitze ſolcher Dinge, die ſchön oder prachtvoll, aber nicht einträglich ſind, als aus dem Beſitze eines nutzbaren und Gewinn bringenden Eigenthums. Die Urſache iſt, weil jenes bey dem Eigenthümer vorausſetzt, daß er ſchon alles hat, deſſen er bedarf.

Das körperliche Aeußere, welches mit dieſem Charakter verbunden zu ſeyn pflegt, iſt ein langſamer Gang, ein tiefer Ton der Stimme, eine geſetzte und ruhige Declamation. Und der Zuſammenhang zwiſchen beyden iſt ſichtbar. Warum ſollte derjenige eilig ſeyn, der wenige Dinge hoch genug ſchätzt, um ſehr eifrig nach ihnen zu

ſtreben? Warum ſollte der ſeine Stimme, wenn er von etwas ſpricht, ſehr erheben und anſtrengen, der nichts für ſo außerordentlich groß hält? Unſtreitig nähmlich entſtehen die Schnelligkeit unſrer Bewegungen und der erhöhte Ton unſrer Stimme aus unſrer Vorſtellung von der Wichtigkeit der Sache, womit wir zu thun haben.

Neuntes Kapitel.

Inhalt. Die beyden der Großherzigkeit entgegengeſetzten Fehler.

Dieß iſt alſo der Charakter des Mannes von großem Geiſte und Muthe, oder des Großherzigen. Der nun, welcher in dieſer Schätzung ſeiner ſelbſt das rechte Maß nicht erreicht, iſt kleinmüthig, der, welcher es überſchreitet, iſt eitel und prahlhaft.

Auch dieſe letztern ſcheinen eigentlich nicht Laſterhafte zu ſeyn, denn ſie haben keine Neigung, Andern Schaden zu thun: aber ſie fehlen demunerachtet, und ſind in ſo fern moraliſch unvollkommener. Der Kleinmüthige nähmlich, der in der That eines gewiſſen Glückes werth oder gewiſſer guter Thaten fähig iſt, und doch ſich nicht getraut, darauf Anſpruch zu machen, beraubt ſich ſelbſt der Vortheile, welche er in den Händen, und zu denen er ein Recht hat.

Es ſcheint alſo darin eine Unvollkommenheit bey ihm zu liegen, daß er ſich ſelbſt nicht kennt, und ſeinen Werth und ſeine Kräfte nicht gehörig berechnet. Thäte er das, ſo würde er gewiß

nach Dingen ſtreben, die an ſich gut, und alſo reizend ſind, und zu deren Erreichung er die nöthigen Kräfte beſitzt. Es iſt aber nicht ſowohl Mangel der Einſicht, welcher dieſen Perſonen zu Schulden zu kommen ſcheint, als vielmehr eine gewiſſe Geiſtesträgheit und Schüchternheit.

Indeß kann eine ſolche zu geringe Meinung eines Menſchen von ſich ſelbſt wirklich beytragen, ihn ſchlechter zu machen. Denn jeder ſtrebt nur nach dem, deſſen er ſich würdig und fähig glaubt. Wer alſo ſich eine zu geringe Würdigkeit und zu wenige Kräfte zutraut, enthält ſich auch mancher ſehr guten Handlung und ſehr löblicher Studien, eben ſo ſehr, als des Beſtrebens nach gewiſſen äußern Vortheilen, weil er glaubt, daß beydes ihm zu hoch iſt.

Alle eitlen und prahleriſchen Menſchen aber ſind zugleich einfältige, von aller Selbſtkenntniß entblößte Menſchen; und dafür werden ſie auch gehalten. Denn da ſie, durch die Meinung von ihrer Würdigkeit und ihren Kräften verführt, ſich an Bewerbungen und Unternehmungen wagen, denen ſie nicht gewachſen ſind, wird durch den üblen Erfolg ihre Schwäche und Blöße offenbar.

Eben dieſe Leute ſind es, welche ſich einbilden, ſich durch Kleider, durch gewiſſe Gebehrden

und durch andre Kleinigkeiten der Art ein Anſehn geben zu können.

Sie wünſchen ferner, alle äußern Vorzüge des Glücks, die ſie beſitzen, bekannt zu machen, und reden deßwegen oft viel von ſich ſelbſt, in der Hoffnung deßhalb geehrt zu werden.

Von dieſen beyden Fehlern ſteht die Kleinmüthigkeit dem hohen Muthe noch mehr, als die Eitelkeit, entgegen: denn ſie pflegt ſowohl ein gemeinerer Fehler zu ſeyn, als ſie auch ein ſchlechterer und ſchädlicherer Fehler zu ſeyn ſcheint.

Zehntes Kapitel.

Inhalt. Die Tugend, welche ſich auf die geringern Arten der Ehre bezieht, und die auf beyden Seiten von ihr abweichenden Fehler.

Ich habe geſagt, daß der hohe Muth oder die Großherzigkeit alles in einem höhern Grade Ehrenvolle zu ihrem Gegenſtande hat. Mich dünkt aber, es giebt noch eine andere Tugend, welche mit der Großherzigkeit in eben dem Verhältniſſe ſteht, welches die Freygebigkeit zu der Megaloprepie (edlen Prachtliebe) hat. Beyde, nähmlich die Freygebigkeit und die noch ungenannte Tugend, von der ich jetzt rede, haben mit dem Großen, in Abſicht der Ausgaben oder in Abſicht der Beſtrebungen nach Ehre, nichts zu thun. Aber bey Handlungen, wobey ein mäßiger und kleiner Aufwand erfordert wird, oder wo nach einer kleinen und mäßigen Ehre geſtrebt wird, bey ſolchen Handlungen ſind ſie es, die uns lehren, recht zu thun.

Eben ſo wie es beym Empfangen und Ausgeben des Geldes einen gewiſſen Mittelweg

giebt, welcher der rechte iſt, und zwey Abwege, das Zuviel und das Zuwenig; ſo giebt es auch bey dem Beſtreben nach Ehre dieſen dreyfachen Unterſchied: daß man die Ehre entweder mehr, oder weniger, oder genau in dem Grade und auf die Art begehrt, als man ſoll. Wir tadeln daher den Ehrgeitzigen, in ſo fern er eine größere Begierde nach Ehre hat und ſich dieſelbe noch aus andern Quellen zu verſchaffen ſucht, als es Recht und erlaubt iſt. Wir tadeln aber auch den von aller Ehrliebe Entblößten, wenn er auch diejenige Ehre nicht begehrt, welche aus der Ausübung löblicher und tugendhafter Handlungen entſteht. Dieſe Wörter ſind indeß (im Griechiſchen) zweydeutig, indem wir zuweilen das Wort φιλότιμος, welches gewöhnlich ehrſüchtig bedeutet, auch in einem lobenden Sinne gebrauchen, um einen nach wahrer Ehre begierigen, herzhaften und muthvollen Mann zu bezeichnen; und das Wort ἀφιλότιμος, welches eigentlich den Mangel der Ehrliebe anzeigen ſollte, auch dazu gebrauchen, einen beſcheidenen und ſeine Anſprüche einſchränkenden Menſchen zu bezeichnen.

Es iſt aber klar, daß in allen ſolchen Wörtern, die eine gewiſſe Begierde anzeigen, (wie

geldbegierig, ehrbegierig,) und die bald im guten, bald im böſen Sinne genommen werden, das Wort Begierde, (wie das Wort φιλος in den zuſammengeſetzten griechiſchen Wörtern ähnlicher Art,) das eine Mahl in einem andern Sinne als das andere Mahl genommen wird. Wenn man die Ehrbegierde bey einem Menſchen lobt, ſo meynt man, daß er eine größere, als der gemeine niedrige Haufe der Menſchen, habe. Wenn man ſie tadelt, ſo meynt man, daß er in einem höhern Grade ehrbegierig ſey, als es ſeine Pflicht und ſeine Umſtände erlauben. Weil nun in unſerm Falle der mittlere Grad keinen eigenthümlichen Nahmen hat, ſo ſtreiten die Benennungen der beyden Aeußerſten mit einander, um dieſen gleichſam ledigen Platz einzunehmen. Es iſt aber gewiß, daß hier, ſo wie in allen Dingen, wo es ein zu Viel und ein zu Wenig giebt, es auch einen mittlern Punkt zwiſchen beyden, wo eigentlich der Sitz der Tugend iſt, geben müſſe. Nun iſt ſicher, daß man in einem fehlerhaften Grade ehrſüchtig und gegen die Ehre kalt ſeyn könne. Es muß alſo auch einen mittlern Grad von Ehrbegierde geben, der, wenn er gleich ohne Nahmen iſt, doch als eine beſondere Art der Tugend gelten kann. Dieſer mitt-

lere Grad ſcheint, wenn er gegen den Ehrgeiz gehalten wird, ein mangelndes Ehrgefühl, — und wenn er gegen das mangelnde Ehrgefühl gehalten wird, Ehrgeiz zu ſeyn. Der nähmliche Fall ſcheint auch bey andern Tugenden einzutreffen, hier aber noch ſichtbarer zu ſeyn, weil der mittlere Grad keinen eigenthümlichen Nahmen hat *).

*) „Die Extreme ſcheinen da einander entgegen zu ſtehen" ſagt Ariſtoteles. Hiergegen ließe ſich einwenden, daß zwey Extreme immer einander entgegen ſtehen, auch da, wo die Mitte einen eigenthümlichen Nahmen hat. Die Meinung des Ariſt. aber ſcheint folgende zu ſeyn. Es iſt doch an und für ſich für die Sittenlehre wichtiger, die fehlerhaften Extreme im Gegenſatze gegen die in der Mitte liegende Tugend, als jene Extreme im Gegenſatze gegen einander ſelbſt, zu betrachten. So betrachtet auch Ariſt. wirklich am Ende des vorigen neunten Kapitels nicht die Kleinmüthigkeit im Gegenſatze der prahlenden Eitelkeit, ſondern im Gegenſatze der Großherzigkeit. Dieſe Art der entgegenſetzenden Betrachtung wird dadurch erſchwert, wenn die in der Mitte liegende Tugend keinen Nahmen hat, und man wird dann geneigter, die Extreme im Gegenſatze gegen einander ſelbſt zu betrachten. A. d. H.

Eilftes Kapitel.

Inhalt. Die Tugend, welche in der Mäßigung des Zorns beſteht.

Sanftmuth iſt das Wort, mit welchem wir den mittlern und alſo tugendhaften Zuſtand der Seele in Abſicht des Zorns bezeichnen wollen. Genau genommen, iſt dieſe Mitte in unſrer Sprache ohne Nahmen, ſo wie beynahe auch die beyden Extreme. Wir wenden aber das Wort Sanftmuth, welches etwas auf das Extrem des zu Wenigen in Abſicht des Zornes hinneigt, darauf an, die Mitte zu bezeichnen. Das entgegengeſetzte Extrem des zu Vielen könnte man durch Zornmüthigkeit ausdrücken.

Die Gemüthsbewegung ſelbſt, von welcher wir hier reden, iſt alſo der Zorn. Der Urſachen, welche ihn erregen können, ſind ſehr viele, und ſie können von ſehr verſchiedner Art ſeyn. Der Menſch nun, welcher nur über diejenigen Dinge und auf die Perſonen zürnet, bey denen Zorn ſchicklich iſt; welcher überdieß auf die Weiſe, zu der Zeit, und ſo lange zürnt, als es ſeinen Verhältniſſen angemeſſen iſt, handelt recht und wird

darüber gelobt. Wenn alſo das Wort Sanftmuth eine Tugend ausdrücken ſoll: ſo wird er der Sanftmüthige ſeyn. In der That hat das ſanftmüthige Temperament die Wirkung, daß ein Menſch weniger von der Leidenſchaft des Zorns erſchüttert und mit Gewalt fortgeriſſen wird: daher es einem ſolchen Menſchen leichter wird, ſeinen Unwillen ſo, bey denjenigen Gegenſtänden und auf ſo lange Zeit auszulaſſen, als es die Vernunft gebiethet. Doch ſcheint, wie ich ſchon geſagt habe, der Sanftmüthige eher darin zu fehlen, daß ſein Zorn nicht immer lebhaft genug iſt. Er iſt deßwegen weniger aufgelegt, Fehler und Verbrechen zu beſtrafen, wo ſie Strafe verdienen, und iſt eher geneigt, ihnen eine ungebührliche Verzeihung angedeihen zu laſſen.

Der völlige Mangel des Zorns, den man Zornloſigkeit nennen könnte, iſt eine unſtreitige moraliſche Unvollkommenheit. Denn die, welche über Dinge, die Unwillen verdienen, nicht zürnen, es nicht auf die Weiſe, zu der Zeit und gegen die Perſonen thun, wie, wenn und wo der Zorn hingehört, die ſcheinen zuerſt fühlloſe und ſtumpfſinnige Menſchen zu ſeyn. Denn ſie ſcheinen entweder das nicht gewahr

oder von dem nicht gerührt zu werden, was ihren Unwillen erregen ſollte. Leute, die niemahls zürnen, ſind zweytens nicht wohl im Stande, ſich gegen Beleidigungen Anderer zu vertheidigen. Sich aber und die Seinigen von Andern ruhig mißhandeln laſſen und dazu ſchweigen, giebt dem Menſchen das Anſehen einer feigen und niederträchtigen Sinnesart.

Das Uebermaß aber findet in Abſicht aller vorher angezeigten Punkte Statt: denn man kann entweder gegen Perſonen Unwillen beweiſen, gegen die es nicht erlaubt iſt zornig zu werden, oder bey Gegenſtänden, welche ihn nicht verdienen; oder man kann ſchneller und heftiger entflammt werden, und länger im Zorne anhalten, als es der Vernunft gemäß iſt.

Alle dieſe Arten des Uebermaßes dürfen nicht immer bey einander ſeyn, und es wäre dieß auch nicht einmahl möglich. Denn die Sachen, welche Unrecht ſind, haben die Natur, daß ſie einander wechſelsweiſe aufheben. Und wären ſie Alle in einer Perſon und zu einer Zeit vereinigt, ſo würde ihr Anblick unerträglich ſeyn.

Was nun die Jachzornigen betrifft, ſo beſteht ihr Fehler darin, daß ſie ſchneller, als ſie ſollten, in Zorn gerathen, daß ſie über Perſo-

nen und Sachen zürnen, über welche ſie nicht zürnen ſollten, und auch in der Heftigkeit des Zorns das Maß überſchreiten. Eben dieſe beſänftigen ſich aber auch geſchwinde, und das iſt die beſte Eigenſchaft, welche ſie haben. Es widerfährt ihnen dieſes deßwegen, weil ſie wegen der Hitze ihres Zorns denſelben nicht in ſich verſchließen, ſondern ihn durch Reden und Handlungen auslaſſen; (daher ſie auch ihn nicht verbergen können.) Eben dieſes Auslaſſen aber macht, daß ihr Zorn zeitiger verraucht.

Eine andere Art des Uebermaßes im Zorn iſt diejenige, durch welche ſich die mürriſchen und verdrießlichen Leute auszeichnen; die, welche geſchwind und bey jeder Gelegenheit und aus noch ſo kleinen Urſachen zornig werden.

Andere ſind bitter, unverſöhnlich, und halten mit ihrem Zorne lange an. Das thun gemeiniglich diejenigen, welche ihn verheimlichen. Denn der Zorn hört allemahl dann auf, wenn man ihn auf eine lebhafte Weiſe geäußert hat; man hat ſich alsdenn auf eine oder die andere Weiſe an dem Beleidiger gerächt, und dieſe Rache, da ſie, anſtatt der vorher empfundenen Unluſt, Vergnügen erweckt, ſtillt zugleich den Zorn, von dem dieſe Unluſt ein weſentlicher Theil war.

Diejenigen nun, welche ſich dieſe Erleichterung nicht verſchaffen, behalten die drückende Empfindung des Unwillens; wozu kommt, daß, da ihr Zorn nicht offenbar iſt, auch Niemand zu ihrer Beſänftigung durch Ueberredung beytragen kann. Ihr Zorn muß alſo in ſich ſelbſt verkochen, wozu aber viel Zeit gehört. Solche Leute ſind ſich ſelbſt und ihren vertrauteſten Freunden am meiſten beſchwerlich.

Verdrießlich oder mürriſch nennen wir diejenigen, die bey kleinen Urſachen mehr und länger unwillig ſind, als es ſich gebührt, und ſich nicht, ehe ſie ſich gerächt oder den Beleidiger beſtraft haben, verſöhnen laſſen.

Unter den beyden fehlerhaften Extremen iſt es das Extrem des Uebermaßes, welches wir der Sanftmuth am öfteſten entgegenſetzen; und dieß deßwegen, weil die Menſchen weit öfter in dieſen Fehler verfallen, indem die Neigung ſich zu rächen eine dem menſchlichen Gemüthe natürliche Neigung iſt; wozu noch kommt, daß die, welche im Unwillen und Zorn das Maß überſchreiten, zum Umgange weit unangenehmer ſind, als die, welche auch zu rechter Zeit nicht in Zorn gerathen können.

Was oben ſchon von andern Tugenden geſagt worden iſt, iſt auch von dieſer aus den bisher angeführten Bemerkungen klar. Es iſt nicht möglich, im Allgemeinen genau zu beſtimmen, wie, auf wen, bey welchen Veranlaſſungen und wie lange man zürnen müſſe; und wie weit man in jedem dieſer Stücke gehen könne, ohne fehlerhaft zu werden. So viel iſt augenſcheinlich, daß kleine Abweichungen von dem genauen Mittelpunkte, es ſey auf die Seite des zu Vielen oder des zu Wenigen, nicht getadelt werden. Ja wir ſind zuweilen geneigt, diejenigen, welche auch am gehörigen Orte zu zürnen unterlaſſen, als Sanftmüthige zu loben; und hingegen wirklich zornmüthige Menſchen für beherzt zu halten und ihnen den Herrſchergeiſt zuzuſchreiben. Die Gränzlinie nun, wo und wie dieſe Abweichungen in einen wirklichen Fehler übergehen, läßt ſich im Allgemeinen durch Worte ſehr ſchwer beſtimmen. Dieß muß nur in jedem einzelnen Falle und durch die Empfindung beurtheilt werden.

Im Allgemeinen iſt nur ſo viel offenbar, daß die mittlere Gemüthsſtimmung und ein gewiſſes Maß, in Abſicht der Perſonen, der Gegenſtände, der Urſachen und der Art und Weiſe des Zorns, dasjenige iſt, was wir hierbey als lobenswerth

anſehen, und daß die Abweichung von dieſem Maße durch das Zuviel oder Zuwenig Tadel verdient. Sind dieſe Abweichungen gering, ſo iſt auch der Tadel nur gelind; ſind ſie groß, ſo iſt es auch der Fehler. Der Schluß von dieſem Allen iſt, daß wir uns dieſer mittlern Gemüthsſtimmung zu befleißigen verbunden ſind.

Zwölftes Kapitel.

Inhalt. Erklärung der erſten von den drey geſelligen Tugenden.

Wenn wir das Betragen der Menſchen in Geſellſchaft, im Zuſammenleben mit Andern, in derjenigen Verbindung, welche durch das Geſpräch, oder durch gemeinſchaftlich getriebene Geſchäfte geſtiftet wird, betrachten: ſo finden wir, daß einige zu gefällig zu ſeyn ſcheinen, alle ihre Reden und Handlungen bloß zum Vergnügen derer, mit denen ſie zu thun haben, einrichten, immer nur Beyfall geben, niemahls widerſprechen, und es ſich zum einzigen Zweck machen, Andern nie mißfällig zu werden. Andere von einem entgegengeſetzten Charakter ſind ganz und gar darum unbekümmert, ob das, was ſie ſagen und thun, ihren Geſellſchaftern wohl oder übel gefällt, und ſind eher geneigt, den Meinungen derſelben zu widerſprechen und ihren Abſichten entgegenzuarbeiten. Und dieſe Leute nennt man Streitſüchtige, Eigenſinnige und Ungeſellige.

Es iſt nicht ſchwer einzuſehen, daß beyde der jetzt beſchriebenen Eigenſchaften gleich tadelhaft

ſind; und daß die zwiſchen ihnen beyden in der Mitte liegende Art zu denken und zu handeln allein Lob verdient. Das iſt nähmlich diejenige, nach welcher wir im Umgange nur denjenigen Meinungen und Wünſchen Anderer beyſtimmen, die wirklich unſern Beyfall verdienen, und nur diejenigen verwerfen, die wir für falſch oder unrecht erkennen.

Dieſe Tugend hat keinen eigenthümlichen Nahmen, ſie ſcheint aber dem freundſchaftlichen Charakter am nächſten zu kommen. Denn einen ſolchen, nicht zu viel und nicht zu wenig gefälligen Geſellſchafter würden wir als einen aufrichtigen und ehrlichen Freund anſehen können, wenn nur noch die zärtliche Anhänglichkeit des Herzens hinzu käme. Denn darin iſt die geſellige Tugend, von der wir reden, von der Freundſchaft verſchieden, daß ſie ohne eigentliche Liebe, ohne leidenſchaftliche Zuneigung zu den Perſonen, mit welchen ſie umgeht, beſtehen kann. Denn der Menſch dieſer Art giebt oder entzieht nicht deßhalb ſeinen Beyfall und ſeine Zuſtimmung, weil er liebt oder haßt, ſondern, weil er wirklich ſo denkt und weil es ſeinem Charakter ſo gemäß iſt. Deßwegen iſt er auch auf gleiche Weiſe gegen Bekannte und Unbe-

kannte, gegen Perſonen ſeines gewöhnlichen Umgangs und gegen entferntere Bekannte gefällig, doch mit dem Unterſchiede, daß er immer die Grade ſeines Verhältniſſes mit jeder dieſer Perſonen beobachtet. Denn allerdings iſt bey Perſonen, mit denen wir oft umgehen und genau verbunden ſind, eine größere Sorgfalt ihnen nicht mißfällig zu werden nöthig, als bey Kindern und Unbekanntten.

Dieſe Tugend alſo, im Allgemeinen betrachtet, zeigt ſich durch nichts anders, als durch eine dem jedesmahligen Verhältniß angemeſſene Art des Umgangs. Das moraliſch Schöne und das Nützliche, die Abſicht recht zu handeln oder etwas Gutes zu thun wird der Maßſtab ſeyn, nach welchem dieſer geſellige Mann ſich andern angenehm oder doch nicht mißfällig zu machen ſuchen wird.

Das Vergnügen und die Unluſt nähmlich der Perſonen, mit welchen wir umgehen, iſt der eigentliche Gegenſtand, mit welchem dieſe Tugend zu thun hat. Zu dem geringen Vergnügen der Andern nun, von welchem er ſiehet, daß er es nicht befördern kann, ohne entweder eine ſchlechte Handlung zu begehen oder jenen ſelbſt Schaden zu thun, wird er nie etwas beytragen.

Vielmehr wird er in dieſem Falle lieber wählen, dem Andern eine Unluſt zu verurſachen. Wenn z. E. das, was dieſer vor hat, dieſem ſelbſt eine beträchtliche Schande oder großen Schaden bringen kann; der Widerſtand aber, den man ihm leiſtet, bey ihm nur ein mäßiges Mißvergnügen erregen wird: ſo wird er nicht in dieſes Vorhaben einſtimmen, ſondern ſich demſelben entgegenſetzen. Er wird ferner mit Perſonen von Stande anders, als mit dem Erſten Beſten aus dem großen Haufen, anders mit guten Bekannten, als mit Fremden umgehen. Und ſo wird er ſich auch nach allen andern Verſchiedenheiten der Umſtände in ſeinem geſellſchaftlichen Betragen richten, und jedem dasjenige gewähren, was er von ihm billiger Weiſe verlangen kann.

An ſich wird er immer geneigt ſeyn, Andern Vergnügen zu machen, und behutſam, Unluſt bey ihnen zu erwecken. Wenn aber die Folgen der Sachen wichtiger ſind, als die Sachen ſelbſt; ich will ſagen, wenn dabey entweder eine moraliſche Pflicht beobachtet oder verletzt werden, ein beträchtlicher Nutzen erhalten oder verſäumt werden kann: ſo wird er ſich nach dieſen Folgen richten, und ſich kein Bedenken machen, um ei-

nes großen künftigen Vergnügens willen ein gegenwärtiges kleines Mißvergnügen zu erregen.

Dieß ſind alſo die Züge desjenigen Charakters, der, in Abſicht der Geſelligkeit, die tugendhafte Mittelſtraße hält. Dieſer Charakter iſt, wie ich ſchon geſagt habe, ohne einen eigenthümlichen Nahmen in unſrer Sprache. Was diejenigen betrifft, die von dieſem Mittelpunkte abweichen; ſo heißt der, welcher alles Andern zu Gefallen redet und thut, bloß damit er ihnen angenehm ſey, ohne eine weitere Abſicht zu haben, im Griechiſchen ἄρεσκος, der Allzugefällige. Derjenige hingegen, welcher das nähmliche aus Eigennutz thut, um ſich von denen, welchen er zu Gefallen lebt, zu bereichern, Geld oder Geldes Werth dafür zu bekommen, heißt ein Schmeichler. Derjenige endlich, der andrer Leute Wünſchen und Meinungen immer entgegen ſtrebt, heißt unfreundlich und zankſüchtig. Dieſe beyden Extreme ſcheinen deßwegen unmittelbar einander entgegengeſetzt zu ſeyn: weil das Mittlere, das zwiſchen beyden liegt, keine eigene Benennung hat.

Dreyzehntes Kapitel.

Inhalt. Zweyte geſellige Tugend.

Zu eben dieſen geſelligen Tugenden gehört auch dasjenige Mittlere, welches der Prahlerey und dem Aufſchneiden entgegengeſetzt iſt, und das ebenfalls in der Griechiſchen Sprache keine Benennung hat. Es iſt indeß gewiß nicht unnütz, auch dieſe kleinern ungenannten Tugenden durchzugehen. Wir lernen auf dieſe Weiſe beſſer, was zu einem ſittlichen Charakter gehört, kennen, wenn wir uns auf die Erörterung einzelner Tugenden einlaſſen. Wir werden auch dadurch von der Richtigkeit des Princips, daß die Tugend in einem mittlern Grade zwiſchen zwey Extremen beſtehe, vollkommen überzeugt, wenn wir dieß in jedem beſonderen Falle durch die Thatſachen beſtätiget finden.

Von denjenigen Fehlern und Tugenden des Umganges, die ſich auf das bey andern erweckte Vergnügen oder Mißvergnügen beziehen, haben wir im vorhergehenden Kapitel geredet. Eine andre Tugend des Umgangs zeigt ſich in Abſicht der Wahrheit oder Unwahrheit deſſen, was wir

durch unſre Reden, Handlungen und ganzes äuſſeres Benehmen, andern von uns beyzubringen ſuchen. Und von dieſer wollen wir jetzt handeln.

Der, welcher ſich das Anſehen von ſolchen ehrenvollen Eigenſchaften und Verhältniſſen giebt, welche er nicht hat, — oder welcher die, die er hat, größer macht, als ſie ſind, heißt ein Prahler; der hingegen, welcher gefliſſentlich das, was er iſt und hat, verläugnet oder verkleinert, heißt ironiſch oder ein verſtellter Demüthiger; der, welcher in der Mitte zwiſchen beyden iſt, iſt der gerade, einfache Mann, der die Wahrheit liebt, und ſie ſowohl durch ſeine Reden, als durch ſein ganzes Betragen auszudrücken ſucht; ſich ſelbſt keine Vorzüge zuſchreibt, als die er wirklich beſitzt, aber dieſe auch eingeſteht, und ſie weder größer noch kleiner macht, als ſie wirklich ſind.

Jede dieſer verſchiedenen Arten der Handlungen kann noch überdieß entweder eine beſtimmte Abſicht haben, oder ohne Abſicht geſchehen. Der Charakter des Menſchen aber zeigt ſich in denjenigen Reden und Handlungen, und bey demjenigen Theile ſeines ganzen Betragens, bey welchem er keine beſondere Abſicht hat.

Schon an ſich iſt jede Abweichung von der Wahrheit ein Fehler und etwas tadelhaftes; und die Beobachtung derſelben in Reden und Handlungen iſt moraliſch gut und lobenswürdig. Daher iſt dann alſo auch dieſe von uns angezeigte Eigenſchaft, nach welcher ſich ein Menſch nach der Wahrheit nicht mehr noch weniger Vorzüge zuſchreibt, als er wirklich beſitzt, — etwas, das, wie man ſieht, zwiſchen zwey Extremen in der Mitte liegt, — eine lobenswürdige Eigenſchaft und alſo eine Tugend. Beyde der oben genannten hingegen, die von ſich ſelbſt falſche Sachen vorgeben, ſind in ſofern tadelhaft; doch iſt es der Prahler, der ſeine Vorzüge übertreibt, weit mehr, als der verſtellte Demüthige, der ſie verkleinert.

Doch von jedem dieſer Punkte muß ich insbeſondere handeln, und von dem wahrhaftigen Manne zuerſt. Es iſt hier aber nicht von derjenigen Art der Wahrhaftigkeit die Rede, die ein Menſch im Worthalten bey Verträgen beweiſt, noch überhaupt von derjenigen Redlichkeit, die ein Theil der Gerechtigkeit iſt, und einen abhält, Andern durch Betrug Schaden zu thun; dieß ſind Pflichten, die zu einer andern Art von Tugenden gehören. Hier reden wir bloß von der

Gewohnheit, bey Dingen, die kein ſo großes Intereſſe haben, der Wahrheit treu zu ſeyn, bloß, weil man Wahrheit und Aufrichtigkeit an ſich liebt. Es ſcheint indeß, daß mit dieſem Charakter Gerechtigkeit und Billigkeit verbunden zu ſeyn pflegt. Denn wer gerne wahr redet, da, wo nichts daran gelegen iſt, der wird noch mehr und ſtrenger ſich an die Wahrheit halten, da, wo viel daran gelegen iſt. Da er die Unwahrheit ſchon an ſich haßt, und gerne zu vermeiden ſucht; ſo wird er ſie da, wo ſie wirklich ſchändlich iſt, noch weit weniger ſich zu Schulden kommen laſſen. *)

---

*) Der Ueberſetzer ſcheint hier auf einige Worte, welche zwar in dem Originale befindlich ſind, in der That aber müßig und am unrechten Orte ſtehen, nicht erſt Rückſicht genommen zu haben. Iſt in dieſen Worten etwa ἐπαινετὸς durch Verderbung aus ἐπιεικὴς entſtanden? und iſt dieſer kurze Satz beſtimmt, das vorhergehende Räſonnement des Griechen förmlich zu ſchließen? Dann würden ſie an Statt: „ein ſolcher Mann iſt aber „lobenswerth“ heißen „ein ſolcher Mann iſt aber „eben der Rechtſchaffene und Billige.“

Indeſs wird der, von ſich ſelbſt und ſeinen Vorzügen gerne wahr redende, Menſch, lieber etwas zu wenig als zu viel, von ſich ſagen; weil er weiß, daß jedes etwas zu ſtarke Selbſtlob, auch wenn es Grund hat, doch Andern läſtig iſt.

Derjenige hingegen, welcher ſich größere Vollkommenheiten zuſchreibt, als er beſitzt, ohne daß er dabey eine beſondere Abſicht habe, iſt zwar ein Tadelnswerther und moraliſch verwerflich; — denn er hat an der Unwahrheit an ſich ein Wohlgefallen: — aber doch ſcheint er mehr ein leichtſinniger und abgeſchmackter, als böſer Menſch zu ſeyn. Macht er aber ein ſolches Blendwerk, um eine gewiſſe Abſicht zu erreichen, ſo kommt es wieder auf die Art dieſer Abſicht an. Sucht er weiter nichts, als ſich ein Anſehen zu geben, und andern eine hohe Meinung von ſich beyzubringen, wie bey dem eigentlichen Prahler der Fall iſt; ſo verdient er nur einen mäßigen Tadel. Thut er es aber, um Geld oder Geldeswerth dadurch zu gewinnen, ſo iſt ſeine Handlung unanſtändiger.

Derjenige aber iſt nicht ein Prahler, der ſich zuweilen etwas anmaßt, was er nicht beſitzt,

ſondern der es vorſätzlich darauf anlegt, andere hierüber in Irrthum zu führen. Denn nur dadurch wird der Eine ein Prahler, der Andre ein Lügner, daß beyde die Fertigkeit haben, ſo zu handeln, daß beyde den Charakter haben, ſo handeln zu müſſen; daß der Eine an Aufſchneidereyen an ſich ſein Wohlgefallen hat, der Andere nach Ehre oder Gewinſt ſo begierig iſt, daß er beydes auch durch Unwahrheiten zu erhalten ſucht.

Die nun, welche aus Ehrgeitz Aufſchneider ſind, pflegen ſich ſolche Sachen fälſchlich zuzuſchreiben, um derentwillen man ſie entweder loben oder glücklich preiſen muß. Diejenigen aber, welche aus Gewinnſucht prahlen, erdichten von ſich ſolche Eigenſchaften, von denen andere den Genuß haben, und die an ſich verborgen ſind, daß ihr Mangel nicht ſo leicht entdeckt werden kann: ſie geben ſich z. B. für Aerzte, für Wahrſager, oder für Weiſe aus. Falſche Anmaßungen dieſer Geſchicklichkeiten ſind die gewöhnlichſten Prahlereyen, weil bey ihnen gerade das Statt findet, was wir geſagt haben, daß ſie von andern geſucht werden, und daß ſie nicht wohl beurtheilt werden können.

Die verſtellten Demüthigen, die zweyte Gattung der Unwahren, die ihren Werth und ihre guten Eigenſchaften verkleinern, ſcheinen zwar eine feinere ſittliche Bildung zu haben: indem ſie nicht nur von aller Gewinnſucht weit entfernt ſind, ſondern auch es vermeiden, ſich über Andere zu erheben. Leute dieſes Charakters, werden beſonders alles von ſich ablängnen oder verbergen, was ihnen einen beſondern Vorzug vor andern geben könnte; wie dieſes denn auch Sokrates gethañ hat. Indeß, wenn ſie dieß bey kleinen und ganz offenbaren Vorzügen thun, ſo iſt es mehr Kleinlichkeit und Liſt, als Beſcheidenheit, und ſetzt den Menſchen ſehr leicht der Verachtung aus. Zuweilen ſcheint es nur eine andere Art von Prahlerey zu ſeyn, ſo wie es die ſchlechte und ſimple Kleidung der Lacedämonier in der That iſt. Denn ſowohl weñ man alles ſchlechter, als wenn man alles beſſer haben will als andere, zeigt man eine gewiſſe Anmaßung und eine Begierde ſich von Andern zu unterſcheiden.

Diejenigen aber, welche ſich jener verſtellten Demuth, die man Ironie nennt, nur mit Maße bedienen, und bey Dingen, die nicht all-

zu offenbar und in die Augen fallend ſind, bekommen dadurch das Anſehen von Feinheit und Anmuth.

Unter den beyden Extremen ſcheint die Prahlerey der Wahrheit am meiſten entgegengeſetzt zu ſeyn, und das deßwegen, weil ſie das ſchlimmere Extrem iſt.

Vierzehntes Kapitel.

Inhalt. Dritte geſellige Tugend.

Da es aber im menſchlichen Leben auch gewiſſe Erhohlungsſtunden giebt, und in denſelben Unterhaltungen, die mit Scherz verbunden ſind und das Vergnügen zum Zweck haben: ſo ſcheint es auch in Abſicht dieſer einen Umgang zu geben, welcher der Sache angemeſſen und deßwegen gut, und einen andern, welcher ſchlecht und tadelhaft iſt. Auch hier giebt es gewiſſe Regeln, was und wie man reden oder hören ſoll. Auch hier wird es darauf ankommen, unter welchen Perſonen und Umſtänden man eine Sache ſagt und unter welchen man ſie hört.

So viel iſt klar, daß es auch in Abſicht dieſes Punktes ein Zuviel und ein Zuwenig und ein gehöriges Mittel giebt. Die, welche, in Abſicht des Scherzes, oder deſſen, was Lachen erregt, das Maß überſchreiten, bekommen den verächtlichen Nahmen der Luſtigmacher, oder den verhaßten der Spötter. Beyde ſind Perſonen, die nur darnach ſtreben, das Lächerliche ausfindig zu machen, und mehr bemüht ſind, Lachen bey ih-

ren Geſellſchaftern zu erregen, als das Unanſtändige in ihren Reden zu vermeiden, oder den Gegenſtand ihrer Spöttereyen nicht zu beleidigen.

Dieſen entgegengeſetzt ſind diejenigen, die weder ſelbſt je etwas Scherzhaftes ſagen, noch an den Scherzen Anderer Vergnügen finden; und dieſe kann man für nichts anders als für mürriſche oder für geſchmackloſe und rohe Menſchen halten.

Die dritte Claſſe iſt die der auf eine ſchickliche Weiſe Scherzenden, die im Griechiſchen εὐτράπελοι genennet werden; mit einem Worte, welches ſo viel heißt, als gewandt, oder auf eine ſchickliche Weiſe beweglich; aber auch nach einer andern Etymologie ſoviel heißen kann, als wohlgeſittet. Es ſcheint nähmlich das Scherzhafte und Beluſtigende in dem Umgange eines Menſchen gleichſam eine muntere und lebhafte Bewegung ſeines Geiſtes zu ſeyn. So wie nun die Beſchaffenheit der Körper aus ihren Bewegungen beurtheilet wird, ſo wird auch der Charakter des Geiſtes aus ſeinen Bewegungen geſchloſſen.

Weil indeß das Lachen und das, was Lachen erregt, in dem gewöhnlichen Umgauge allgemein herrſcht, und die meiſten an Scherzreden und Spöttereyen mehr Vergnügen finden, als ſie

wohl billig ſollten: ſo werden auch die eigentlichen Poſſenreißer oft εὐτράπελοι genannt, um anzuzeigen, daß man mit ihnen ſehr wohl zufrieden iſt. Daß aber beyde, der Poſſenreißer und der angenehm Scherzende weit von einander unterſchieden ſind, iſt aus dem ſchon Geſagten klar genug.

Mit dieſer mittlern und alſo lobenswürdigen Fertigkeit in Abſicht des Scherzes und des geſelligen Vergnügens, iſt noch eine andere Eigenſchaft verwandt, die im Griechiſchen durch das Wort ἐπιδεξιότης ausgedrückt wird; und die wir durch Anmuth, mit Würde vermiſcht, ausdrücken könnten. Wer dieſe Geſchicklichkeit beſitzt, vermeidet alle ſolche Sachen zu ſagen, oder ſelbſt nur anzuhören, die eines freyen oder tugendhaft geſinnten Menſchen nicht würdig ſind. Es giebt nähmlich ſelbſt unter den Scherzen manche, die ein Mann von ſolchem Charakter ſchicklicher Weiſe ſagen und hören darf, andere, deren er ſich billig auf alle Weiſe enthalten ſollte. Denn auch der Scherz eines freyen Menſchen iſt natürlicher Weiſe von dem eines ſclaviſch gebohrnen und ſclaviſch geſinnten verſchieden. Eben ſo iſt es der Scherz eines unterrichteten und gebildeten von dem eines unwiſſenden

und rohen Menſchen. Dieß kann man unter andern aus dem Unterſchiede der alten und neuen Komödie ſehen. In jener beſtand das Lächerliche größtentheils in Unflätereyen und Obſcönitäten: in dieſer beſteht es mehr in verſteckten Anſpielungen. Dieſe beyden Arten von Scherz aber ſind in Abſicht des Anſtändigen ſehr weit von einander verſchieden.

Durch welche Merkmahle werden wir aber zu beſtimmen haben, welche Spöttereyen erlaubt und ſittlich ſind? Etwa darnach, ob ſie nichts enthalten, was eines freyen und wohlerzogenen Menſchen unwürdig iſt; oder darnach, ob ſie den Zuhörer beleidigen, oder vielmehr vergnügen? Auch dieſes letztere ſcheint noch unbeſtimmt zu ſeyn. Denn in den Sachen ſelbſt ſcheint dem Einen verhaßt, was dem Andern angenehm iſt. So wird alſo auch eine und dieſelbe Sache der Eine gerne, der Andere mit Verdruß anhören. Jeder wird ſich nähmlich wohl gefallen laſſen, das anzuhören, was er allenfalls auch wohl thun würde: doch wird gewiß niemand Alles thun wollen, was eine Spötterey ihm vorwerfen könnte. Die Spötterey iſt nähmlich eine Gattung von Schimpfreden. Selbſt die bürgerlichen Geſetze

aber verbiethen, gewiſſe ſchimpfliche Sachen von Andern zu ſagen.

Demunerachtet iſt auf der andern Seite eine gewiſſe Gattung von Spötterey im menſchlichen Leben nicht nur erlaubt, ſondern ſogar unentbehrlich. Es iſt alſo der frey und edel Gebohrne, der Mann von guter Laune und gutem Geſchmacke, der hierin ſein eigner Geſetzgeber ſeyn muß: und dieß iſt eben der, welcher die Mittelſtraße in Abſicht der Scherze hält; man mag ihn übrigens ἐπιδέξιος oder εὐτράπελος, einen witzigen Kopf oder einen angenehmen Geſellſchafter nennen.

Der Luſtigmacher hingegen, läßt ſich von der Begierde Lachen zu erregen und von dem Vergnügen ſelbſt zu lachen, unumſchränkt beherrſchen. Und um dieſen Endzweck zu erreichen, ſchont er weder ſich ſelbſt noch Andre, und nimmt keinen Anſtand, Dinge zu ſagen, die ein ſittlich gebildeter Menſch nicht in den Mund nehmen, ja nicht einmahl gerne hören würde.

Der plumpe und geiſtloſe Menſch hingegen, iſt zu ſolchen ſcherzhaften Unterhaltungen ganz

unaufgelegt. Und da er nichts zu dem Vergnügen der Andern in der Geſellſchaft beyträgt, ſo iſt er ihnen auch allen beſchwerlich. *)

Es iſt aber dieſe Gabe angenehm zu ſcherzen nichts ganz unwichtiges, da auch Erhohlung, Vergnügen und Zeitvertreib unter die nothwendigen Theile des menſchlichen Lebens gehören.

Drey Arten der mittleren Fertigkeit oder der Tugend, giebt es alſo in Abſicht des Umganges oder der Gemeinſchaft, die wir mit andern Menſchen durch Geſchäfte oder Unterredungen haben. Die eine davon bezieht ſich auf die Wahrheit, die zwey andern auf die Annehmlichkeit unſrer Reden. Von denen, die mit dem Angenehmen zu thun haben, bezieht ſich die eine auf den eigentlichen Umgang zum Vergnügen und auf den Scherz, die zweyte auf die übrigen Arten des Verkehrs, die in dem menſchlichen Leben vorkommen.

---

*) Im Original eigentlich: „es verdrieſst ihn das alles.“

Funfzehntes Kapitel.

Inhalt. Von der Scham nnd von der Mäßigung der Begierde überhaupt.

Die Scham kann nicht wohl als eine Claſſe von Tugenden angeſehen und behandelt werden: denn ſie iſt mehr einer Leidenſchaft als einer Fertigkeit ähnlich. Sie wird durch die Furcht vor der Schande definirt, und iſt ihrer Natur und Wirkungsart nach der Furcht vor der Gefahr ähnlich. Die, welche ſich ſchämen, werden roth: die, welche ſich vor einer Todesgefahr fürchten, werden blaß. Bey beyden zeigt ſich alſo, daß ſie etwas körperliches enthalten: welches mehr den Leidenſchaften als den Fertigkeiten der Seele eigen zu ſeyn pflegt.

Es iſt aber dieſe Leidenſchaft nicht für jedes Alter des Menſchen, ſondern nur für das jugendliche ſchicklich. Wir glauben nähmlich deßwegen, daß junge Leute ſchamhaft ſeyn müſſen, weil, da ſie, durch Leidenſchaft in ihren Handlungen regiert, leicht Ausſchweifungen begehen, ſie durch die Scham dagegen verwahrt werden. Daher loben wir auch ſchamhafte junge Leute. Aber

niemand hat noch einen alten Mann dadurch gelobt, daß er ihn verſchämt genannt hätte. Denn in dieſem Alter, glauben wir, müſſe der Menſch nichts thun, was ihm Schande bringen könnte. Denn eigentlich darf der tugendhafte Mann ſich nie ſchämen, wenn anders die Scham aus Bewußtſeyn ſchlechter Handlungen entſtehen ſoll. Auch ſoll er die Handlungen, welche Scham erregen, gänzlich unterlaſſen. Und wenn man auch ſagt, daß es einige Dinge gebe, die nach der Wahrheit, andere, die bloß nach der Meynung der Menſchen ſchändlich ſind: ſo macht auch dieß hierin keinen Unterſchied. Denn auch der für ſchändlich gehaltenen, ſo wie der wirklich ſchändlichen, muß man ſich enthalten. Der völlig gebildete und reife Mann, muß alſo nie Urſache ſich zu ſchämen haben; ja er muß nicht einmahl durch die Scham von dem, was Unrecht iſt, abgehalten werden: denn auch dieß zeigt einen moraliſch unvollkommenen Charakter an, wenn man ſich ſelbſt ſo beſchaffen fühlt, daß man wohl etwas ſchändliches thun könnte. Dieſe Dispoſition des Gemüths alſo, nach welcher man gleichſam vorausſieht, daß man, wenn man etwas dergleichen gethan hätte, ſich ſchämen würde, iſt im höhern Alter unſchicklich: und noch mehr iſt es,

ſich um dieſer Gemüthsſtimmung willen für einen rechtſchaffnen Mann zu halten. Denn da die Scham nur auf freywillige Handlungen geht, ſo kann der wahrhaft tugendhafte Mann ſich nicht durch dieſelbe regieren laſſen; da er gewiß überzeugt iſt, daß er nie freywillig eine ſchlechte Handlung thun wird.

Man kann alſo ſagen, daß die Scham nur ex hypothesi, nach einer gewiſſen Vorausſetzung, etwas moraliſch gutes iſt. Wenn der Mensch nähmlich dieß thäte, ſo würde er ſich ſchämen. Dieſer Umſtand aber findet bey keiner Tugend Statt, daß ſie nur unter einer gewiſſen Vorausſetzung gut wäre. Ja wenn auch die Unverſchämtheit etwas böſes, und ſich nicht zu ſcheuen, das Schändliche zu thun, ein Laſter iſt: ſo folgt deßwegen nicht, daß dieß ſchon eine Tugend ſey, ſich ſchämen, wenn man dergleichen gethan hat.

Es iſt mit der Scham, ſo wie mit der Enthaltſamkeit; die, wie ich weiter unten zeigen werde, auch eigentlich keine Tugend, ſondern eine gemiſchte Affection der Seele iſt.

Fünftes Buch.

Erſtes Kapitel.

Inhalt. Die Methode, nach welcher die Tugend der Gerechtigkeit abgehandelt werden ſoll.

Ueber die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit iſt zu unterſuchen, welches die Art von Handlungen ſey, in deren Abſicht die Gerechtigkeit die Mittelſtraße hält; und welche Art von Maßſtab die Gerechtigkeit für dieſelben abgebe; ſo wie ferner, welches die beyden Extreme ſeyn, zwiſchen welchen das Gerechte als das Mittlere anzuſehen iſt.

Dieſe Unterſuchung wollen wir nach derſelben Methode anſtellen, die wir bey den vorhergehenden Tugenden beobachtet haben.

Jedermann, der das Wort Gerechtigkeit gebraucht, will dadurch eine Fertigkeit anzeigen, durch welche der Menſch zu gerechten Handlungen geſchickt und aufgelegt wird; nach welcher er das, was recht iſt, will und auch wirklich thut.

Auf gleiche Weiſe nennen wir Ungerechtigkeit diejenige Fertigkeit, nach welcher der Menſch das Ungerechte will, und ungerechte Handlungen begeht. Dieſe erſte Erklärung mag alſo bey unſrer Unterſuchung zum Grunde liegen. Es verhält ſich nähmlich mit den Fertigkeiten nicht ſo, wie mit den Kenntniſſen und mit den Kräften. Die Wiſſenſchaft einer Sache iſt zugleich die Wiſſenſchaft ihres Entgegengeſetzten, das Vermögen etwas zu thun, iſt zugleich das Vermögen, das Entgegengeſetzte zu thun. Fertigkeiten aber zu entgegengeſetzten Handlungen müſſen ſelbſt einander entgegengeſetzt ſeyn. So können z. B. von der Geſundheit, als einer Fertigkeit des Körpers, nicht zu gleicher Zeit geſunde und kranke Bewegungen des Körpers, ſondern nur geſunde entſtehen. Wir nennen nähmlich die Bewegungen des Körpers, z. E. den Gang des

Menſchen geſund, wenn ſie ſo beſchaffen ſind, wie es aus dem geſunden Zuſtande folgt.

Oft lernt man von zwey entgegengeſetzten Fertigkeiten die eine aus der andern kennen. Oft lernt man aber auch eine Fertigkeit aus der Sache kennen, welche unter ihr ſteht, und von welcher ſie die Fertigkeit iſt. Z. B. Wenn man weiß, was die geſunde Beſchaffenheit in den Säften des Menſchen und ihrer Bewegung iſt: ſo kann man leicht daraus erkennen, welches üble Säfte und welches ein fehlerhafter Umlauf iſt. Auf der andern Seite aber kann man auch aus dem, was zu der guten Beſchaffenheit des Körpers beyträgt, dieſe Beſchaffenheit ſelbſt, und aus dieſer die Dinge, welche zu ihrer Erhaltung nöthig ſind, erkennen. Wenn z. E. die gute Beſchaffenheit des Körpers in einer gewiſſen Dichtheit und Derbheit des Fleiſches beſteht, ſo wird die üble Beſchaffenheit in ſchlaffern und loſer zuſammenhängenden Fleiſchfaſern beſtehen. Dann werden alſo auch die Sachen, die zur guten Beſchaffenheit des Körpers beytragen, keine andern ſeyn, als welche die Fleiſchfaſern dicht und ohne Zwiſchenräume zuſammenhängend machen.

Hiermit iſt gemeiniglich noch verbunden, daß, wenn von den zwey entgegengeſetzten Fertigkeiten die eine in mehrerley Bedeutung verſtanden wird, auch die andere eine ſolche Verſchiedenheit der Bedeutungen zuläßt: ſo daß, wenn es mehrere Arten der Gerechtigkeit giebt, auch der Ungerechtigkeit mehrere Arten ſeyn müſſen.

Zweytes Kapitel.

Inhalt. Zwey Hauptſtücke, welche die Gerechtigkeit beobachtet und die Ungerechtigkeit verletzt: die Geſetze und die Gleichheit.

Es ſcheinen aber die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit wirklich in dem Falle zu ſeyn, daß dieſe Wörter auf mehr als eine Art verſtanden werden. Nur, weil die Bedeutungen derſelben doch einander nahe kommen, wird dieſer Unterſchied nicht ſo bemerkt, wie bey andern Wörtern, deren Bedeutungen ebenfalls oft weit von einander entfernt ſind. Es giebt nähmlich Fälle, wo ein und eben daſſelbe Wort Dinge von ganz verſchiedner Art ausdrückt, die unmöglich mit einander vermiſcht werden können. Wie wenn z. B. daſſelbe Wort clavis oder clavicula, welches das Werkzeug bedeutet, womit wir Thüren aufſchließen, auch zugleich den Knochen unter dem Halſe der Thiere anzeigt.

Nun wollen wir alſo ſehen, auf wie vielfache Weiſe bisweilen das Wort: Der Ungerechte gebraucht wird.

Er ſcheint zuerſt einer zu ſeyn, der die Geſetze übertritt; zweytens einer, der im Handel und Wandel und anderm Verkehr ſeine Nebenmenſchen vervortheilt; drittens der, welcher Andern nicht gleiche Rechte mit ſich zugeſtehen will. Daraus iſt klar, daß der Gerechte erſtlich derjenige ſeyn wird, der die Geſetze beobachtet, zweytens derjenige, der Andern gleiche Rechte mit ſich zugeſteht. Und ſo wird auch die gerechte Handlung, theils eine geſetzmäßige Handlung, theils eine dem Princip der Gleichheit gemäße Handlung; — die ungerechte Handlung entweder eine geſetzwidrige oder eine von dem Princip der Gleichheit abweichende Handlung ſeyn. *)

*) Unter dieſem letztern iſt die zweyte von Ariſtoteles angeführte Art von Ungerechtigkeit mit enthalten; indem die Uebervortheilung Anderer, das πλεονεκτεῖν, wie ſchon das Wort ſelbſt anzeigt, die der Billigkeit gemäße Gleichheit ausſchließt. Aus dieſem Grunde konnte er die Anfangs angegebenen drey Arten bald nachher auf zwey reduciren. In der Folge (im 5ten Kapitel) reducirt er endlich alle drey auf eine, nähmlich auf die erſte der Anfangs genannten, (auf Befolgung oder Uebertretung der Geſetze,) als Theile auf das Ganze.

Da aber der Ungerechte, wie ich geſagt habe, auch derjenige iſt, der Andere bevortheilt, oder ſich Vortheile vor ihnen voraus zueignet; ſo hat die Ungerechtigkeit mit Vortheilen und alſo mit Gütern zu thun. Aber nicht mit allen Arten von Gütern, ſondern nur mit denen, welche das Glück austheilt, d. h. mit ſolchen, die an ſich und in abstracto betrachtet, immer gut ſind, aber es nicht immer für dieſen und jenen unter ſeinen Umſtänden und Verhältniſſen ſind. Gerade dieſe Güter aber ſind es, welche die Menſchen am lebhafteſten wünſchen, und nach welchen ſie am heftigſten ſtreben; obgleich eben das Umgekehrte das Vernünftigſte wäre. Jeder ſollte zwar wünſchen, daß das, was in abstracto gut iſt, es auch für ihn in ſeinen Verhältniſſen ſeyn möge; ſollte aber doch nur dasjenige wählen und zu erlangen ſuchen, wovon er ſchon weiß, daß es auch wirklich für ihn gut iſt.

Wenn ich geſagt habe, daß der Ungerechte πλεονεκτὴς iſt, oder immer vor Andern etwas voraus haben will, ſo heißt das nicht, daß er im ſtrengſten Verſtande immer mehr zu haben ſucht; er kann auch aus eben dem Grunde, wenn die Sache ein Uebel iſt, einen kleinern Theil davon über ſich zu nehmen, und Andern den Grö-

ſern davon zuzuſchieben ſuchen. Aber da ein kleineres Uebel gewiſſer Maßen ein Gut iſt, ſo kann auch dieſe Wahl des Kleinern unter dem Worte πλεονεξία begriffen werden.

Der Ungerechte iſt aber auch noch, wie ich geſagt habe, ein Uebertreter der Geſetze und der Rechte der Gleichheit. Dieſe beyden Stücke: Abweichung vom Geſetze und Anmaßung ungleicher Rechte faſſen alle Arten der Ungerechtigkeit unter ſich und ſind allen Arten gemein.

Drittes Kapitel.

Inhalt. Die Gerechtigkeit begreift, als Befolgung der Geſetze betrachtet, alle Tugenden in ſich, in ſo ferne dieſelben auf das Betragen gegen Andre Einfluß haben.

Da der Ungerechte ein Uebertreter der Geſetze, und der Gerechte ein Beobachter derſelben iſt: ſo folgt, daß alles, was Geſetzen gemäß iſt, auf gewiſſe Weiſe gerecht ſeyn müſſe.

Nun nennen wir aber alles, was von der geſetzgebenden Macht in einem Staate feſtgeſetzt worden iſt, Geſetz; und jede damit übeinſtimmende Handlung werden wir alſo auch in gewiſſer Abſicht gerecht nennen müſſen.

Nun thun aber Geſetze ihre Ausſprüche im Allgemeinen und in Beziehung auf Alle, wobey ſie entweder das gemeinſchaftliche Beſte Aller oder den beſondern Vortheil des beſten oder des herrſchenden Theils der Bürger zum Zweck haben, es mag übrigens dieſer Unterſchied des Vorrangs oder der Herrſchaft nach perſönlichen Eigenſchaften, oder nach irgend einem andern Beſtimmungsgrunde angenommen werden.

Nach dieſer einen Methode der Unterſuchung können wir alſo gerechte Handlungen ſo definiren, daß ſie diejenigen ſind, welche der bürgerlichen Geſellſchaft die Glückſeligkeit ſowohl überhaupt, als in ihren verſchiedenen Theilen zu verſchaffen und zu erhalten dienen können.

Die Vorſchriften der Geſetze betreffen nicht bloß die Tugend der Gerechtigkeit, ſondern jede andere Tugend. Sie gebiethen die Handlungen der Tapferkeit; indem ſie verbiethen, daß der Bürger als Soldat ſeinen ihm angewieſenen Platz in der Schlachtordnung verlaſſe, dem Feinde den Rücken kehre, oder ſeine Waffen wegwerfe. Sie ſchreiben die Handlungen der Mäßigung vor; indem ſie befehlen, daß man ſich des Ehebruchs und übermüthiger Beleidigungen Anderer enthalten ſolle. Sie gebiethen die Pflichten der Sanftmuth; indem ſie ſagen, daß man Andre weder ſchlagen noch ſchimpfen ſolle. Auf gleiche Weiſe verfahren ſie in Abſicht anderer Tugenden und Untugenden, gebiethen die einen, verbiethen die andern. Sind die Geſetze vollkommen; ſo ſind ihre Gebote und Verbote der Natur der Tugenden gemäß: ſind ſie fahrläßig und obenhin entworfen, ſo iſt dieſes weniger.

Was denn nun die Gerechtigkeit, von der wir jeʒt reden, betrifft, ſo iſt dieſelbe eigentlich der Inbegriff aller Tugenden, aber dieß nicht, in ſo fern dieſe Tugenden an ſich, ſondern in ſo fern ſie in Beziehung auf Andere betrachtet werden.

Hierin liegt der Grund, warum uns die Gerechtigkeit die erſte und vorzüglichſte aller andern Tugenden zu ſeyn ſcheint; warum nach eines Dichters Ausſpruch

„Nicht des Heſperus Glanz und nicht des Morgenſterns Schimmer
Gleiche Bewundrung erregt"

und warum wir im Sprichwort ſagen:

„In der Gerechtigkeit liegt jede Tugend verborgen."

Allerdings iſt ſie die vollſtändigſte Tugend, weil ſie den Gebrauch aller Tugenden anzeigt. Sie iſt deßwegen vollſtändig, weil derjenige, welcher ſie beſitzt, die Tugenden nicht bloß für ſich ſelbſt, ſondern auch in Rückſicht auf Andere und im Verkehr mit denſelben gebrauchen kann.

Viele nähmlich, wie die Erfahrung lehrt, können in Dingen, die ſie ſelbſt betreffen, tugendhaft und pflichtmäßig handeln, und können es nicht mehr, wenn ſie mit Andern zu thun haben.

Um dieſer Urſache willen ſcheint der Ausſpruch des Bias ſehr richtig zu ſeyn, daß nichts mehr den Charakter des Menſchen offenbart, als wenn er Andere zu regieren hat. Denn Regierung und Herrſchaft iſt vorzüglich etwas, das auf Andre Beziehung hat, und den Menſchen in geſellſchaftliche Verbindungen ſetzt.

Eben deßwegen ſcheint die Gerechtigkeit allein unter den übrigen Tugenden nicht ſowohl ein Gut für die Perſon, welche ſie beſitzt, als für die übrigen zu ſeyn; weil nähmlich ihr Weſen in dem moraliſchen Verhalten des Menſchen gegen Andere beſteht. Ihr unmittelbarer Zweck iſt ein fremder Vortheil, entweder das allgemeine Beſte der Geſellſchaft, oder das Beſte des Oberhaupts und Regenten der Geſellſchaft.

Nun iſt es auf der einen Seite zwar der höchſte Grad moraliſcher Schlechtheit, wenn man gegen ſich ſelbſt und gegen ſeine Freunde ſchlecht handelt. Der höchſte Grad moraliſcher Vollkommenheit hingegen beſteht nicht darin, daß man gegen ſich ſelbſt, ſondern daß man ſich gegen Andere tugendhaft betrage; denn dieſes iſt das ſchwerere Werk.

Die Gerechtigkeit nun, in dem bisher entwickelten Sinne, iſt nicht eine beſondere Claſſe

von Tugenden, ſondern die Tugend überhaupt in einer gewiſſen Beziehung betrachtet. Und das ihr Entgegenſtehende, die Ungerechtigkeit, iſt nicht eine beſondere Claſſe von unmoraliſchen Handlungen, ſondern die Unſittlichkeit im Ganzen, in einer gewiſſen Beziehung. Wodurch ſich aber doch noch die Tugend überhaupt von dieſer jetzt erklärten Gerechtigkeit unterſcheidet, iſt aus dem ſchon Geſagten offenbar. Die Handlungen, welche zu der Einen und der Andern gehören, ſind dieſelben. Aber die Art, wie ſie in der Einen und in der Andern betrachtet werden, iſt nicht dieſelbe: ſondern in ſo fern die tugendhaften Handlungen ſich auf Andre beziehen, machen ſie die Gerechtigkeit aus; und in ſo fern ſie aus einer gewiſſen Fertigkeit des Gemüths entſpringen und auf dieſelbe hindeuten, machen ſie die Tugend an ſich betrachtet, aus.

Viertes Kapitel.

Inhalt. Von der Gerechtigkeit im engern und eigentlichen Sinne des Wortes.

Wir haben noch eine andere Art der Gerechtigkeit aufzuſuchen, die einen Theil und eine Unterart jener allgemeinern Tugend ausmacht. Denn es giebt eine ſolche Art der Gerechtigkeit, wie jedermann behauptet. Und ſo giebt es auch eine Art der Ungerechtigkeit, die ſich von andern Laſtern als eine Nebenart unterſcheidet. Ein Beweis, daß dem ſo ſey, liegt in Folgendem: der, welcher nach irgend einer der übrigen Unſittlichkeiten handelt, thut zwar im allgemeinen unrecht, aber thut doch niemanden ins beſondere Unrecht, oder entzieht ihm etwas von dem, was ihm gebührt. So z. E. wer aus Feigheit ſeinen Schild in der Schlacht wegwirft oder aus mürriſchem Weſen Andern unfreundlich begegnet, oder aus Kargheit ihnen ſeinen Beyſtand an Gelde verſagt. Wenn er hingegen Andern das ihnen Gebührende entzieht, oft vielleicht durch keine einzige der bisher betrachteten Untugenden, wenigſtens nicht durch die Ausübung aller zugleich, aber doch vermöge einer Schlechtheit oder

Unart, die in ſeinem Charakter liegt: ſo iſt der Tadel, mit welchem wir ihn deßhalb belegen, der, daß wir ihn ungerecht nennen. Es giebt alſo noch eine andere Ungerechtigkeit, als die, welche wir zuvor erklärt haben: und jene verhält ſich zu dieſer wie der Theil zum Ganzen. Und es giebt ein beſonderes Ungerechte; dieſes iſt nur ein Theil des geſammten Ungerechten, welches in der Geſetzwidrigkeit beſtehet.

Geſetzt jemand unterhielte ehebrecheriſche Verbindungen mit der Frau eines Andern, um dadurch zu gewinnen, oder weil er dafür bezahlt würde; der Andere thäte es, um ſeine wollüſtigen Begierden zu befriedigen, ſelbſt mit Aufopferungen und Verluſt von ſeiner Seite: ſo würde man den Letztern einen ausſchweifenden, zügelloſen Menſchen nennen; aber man würde nicht ſagen, daß er ſich ungerechter Weiſe zueigne, was einem Andern gehört; den Erſtern aber würde man im eigentlichſten Verſtande ungerecht, nicht ausſchweifend nennen. Es iſt alſo klar, daß der Unterſchied in dem unrechtmäßigen Gewinſte liegt.

Ferner bey allen andern, im obigen Sinne ungerechten, d. h. geſetzwidrigen Handlungen, liegt immer eine oder die andere Art moraliſcher

Schlechtigkeit zum Grunde. Z. E. wenn jemand die Ehe gebrochen hat, ſo iſt ſeine ausſchweifende Begierde Schuld daran; wenn er ſeinen Nebenmann in der Schlacht verlaſſen hat, ſo iſt es ſeine Feigheit; wenn er jemand geſchlagen hat, ſo iſt es ſein Zorn. Wenn er ſich aber eines unrechtmäßigen Gewinnſtes bemächtiget hat: ſo wird keine andere Untugend zum Grunde angeführt, als eben die, von welcher wir hier reden, die Ungerechtigkeit.

Es iſt alſo klar, daß es außer der allgemeinen Gerechtigkeit, die das Ganze der Tugenden unter ſich begreift, noch eine andere partielle giebt, die mit ihr denſelben Nahmen trägt: und dieß mit Recht; weil die Definition von beyden denſelben Gattungsbegriff zum Grunde hat. Das Weſentliche von beyden iſt nähmlich, daß ſie eine Beziehung der Handlungen auf Andere anzeigen. Nur darin ſind ſie unterſchieden, daß die eine ſich auf ſolche Güter, als Ehre, Geld, Errettung von Gefahren, und andere dieſen ähnliche ſind, bezieht, und in dem Vergnügen, das aus dem Gewinſte entſteht, vornehmlich ihren Grund hat; die andre hingegen ſich auf alle Gegenſtände bezieht, mit welchen überhaupt der Tugendhafte oder Laſterhafte beſchäftigt iſt.

Fünftes Kapitel.

Inhalt. Die Gerechtigkeit in engerem Sinne iſt ein Theil der Gerechtigkeit in weiterem Sinne, und bezieht ſich entweder auf die Vertheilung gewiſſer Güter und Vorzüge an die Bürger eines Staates, oder auf Verträge.

So viel iſt aus dem Vorhergehenden klar, daß es mehrere Arten der Gerechtigkeit gebe; und daß außer der, welche alle Arten der Tugenden unter ſich begreiſt, wir noch eine andere eingeſchränktere annehmen müſſen. Welches aber dieſe letztere und von welcher Beſchaffenheit ſie ſey, iſt nun zu unterſuchen.

Wir haben oben ausgemacht, daß das Ungerechte entweder das ſey, was den Geſetzen zuwider iſt, oder das, was die Gleichheitsrechte verletzt; das Gerechte aber entweder in der Geſetzmäßigkeit oder in der Beobachtung der Gleichheit beſtehe. Die erſte Definition der Ungeſetzmäßigkeit paßt auf die zuerſt erklärte Art der Ungerechtigkeit. Wie wird es nun in Abſicht der zweyten Art ſeyn, welche wie ich geſagt habe, hauptſächlich in der πλεονεξία oder darin

beſteht, daß man ſich vor Andern unrechtmäßiger Weiſe mehr zueignet?

Ich antworte: da mehr nicht vollkommen einerley iſt mit ungleich, ſondern davon ſo verſchieden iſt, wie der Theil vom Ganzen; in dem zwar immer da, wo eine Mehrheit iſt, auch eine Ungleichheit Statt findet, aber nicht jede Ungleichheit auch eine Mehrheit ſeyn muß; — da ferner das Geſetzwidrige und das Gleichheitswidrige auch nicht einerley, ſondern ſo von einander verſchieden ſind, wie das Ganze, und der Theil, indem zwar alles Gleichheitswidrige zugleich geſetzwidrig, aber nicht alles Geſetzwidrige nothwendig gleichheitswidrig iſt: ſo folgt, daß auch das Ungerechte und die Ungerechtigkeit, welche in der Geſetzwidrigkeit ihren Grund haben, mit denen, welche in dem unrechtmäßigen Mehrhaben beſtehen, nicht einerley ſeyn können, ſondern von dieſen verſchieden ſeyn müſſen, wie Ganze von ihren Theilen. Dieſe Ungerechtigkeit der unrechtmäßigen Zueignung des größern Theils iſt ein Theil derjenigen allgemeinern Ungerechtigkeit, die in der Ungeſetzmäßigkeit beſtehet. Eben ſo iſt es mit den entgegengeſetzten Arten der Gerechtigkeit beſchaffen.

Jetzt haben wir nur von dieſer bloß partiel-len Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zu reden; und müſſen jene, welche ſich auf alle Arten der Tugenden und Laſter beziehen, und nur die Anwendung derſelben auf Andre beſtimmen, bey Seite ſetzen.

So iſt auch das, welches nach dieſem Begriffe der Gerechtigkeit recht oder unrecht iſt, leicht zu beſtimmen. Denn der größte Theil geſetzmäßiger Handlungen ſind Handlungen, welche von der Tugend im Ganzen vorgeſchrieben werden. Denn die Geſetze geben Gebote, welche ſich auf die Erfüllung jeder Tugend beziehen, und Verbote, welche die Unterlaſſung, jedes Ausbruchs der Unſittlichkeit vorſchreiben. Außer den Geſetzen, welche die Handlungen ſelbſt nach der Tugend anordnen, giebt es noch andere, welche diejenigen Handlungen vorſchreiben, durch welche die Tugend hervorgebracht und befördert werden ſoll. Das ſind nähmlich diejenigen Geſetze, welche ſich auf die öffentliche Erziehung oder die Erziehung des Menſchen zum Staatsbürger einlaſſen. Was aber die Privaterziehung oder die Erziehung des Menſchen, als Menſchen, betrifft; ſo iſt darüber noch Streit, ob ſie für

die Gerichtsbarkeit der Geſetze oder der Staatskunſt gehöre; und darüber wird ſich erſt weiter unten entſcheiden laſſen. Denn zuvor iſt noch die Frage zu unterſuchen, ob die Tugend des Menſchen und des Bürgers eine und dieſelbe und der tugendhafte Mann auch immer der gute Bürger ſey.

Diejenige Gerechtigkeit nun, welche nur ein Zweig der allgemeinen Tugend iſt, und die mit ihr zuſammenhängende gerechte Handlung theilen ſich wieder in zwey Unterarten. Die erſte Art der Gerechtigkeit hat es mit der Vertheilung der Ehre, des Vermögens und der übrigen Güter zu thun, die unter die Mitglieder eines gemeinen Weſens vertheilt werden können: denn bey dieſer Vertheilung kann das Princip der Gleichheit entweder beobachtet oder verletzt werden. Eine andere Art der Gerechtigkeit betrifft die Verhandlungen und Verträge der Menſchen unter einander und ordnet dieſelben nach gewiſſen Regeln.

Auch dieſe Art hat wieder zwey Theile. Denn von den Verhandlungen der Menſchen in der Geſellſchaft ſind die einen freywillig, die andern unfreywillig. Die freywilligen ſind z. E. die Verträge des Kaufens und Verkaufens, des

Borgens und Leihens, der Bürgſchaft, des Depoſitums, des Dingens und Miethens. Dieſe Verhandlungen nenne ich freywillige, weil ſie mit dem Wiſſen und Willen beyder contrahirenden Theile geſchloſſen werden.

Von den nicht freywilligen Verhandlungen ſind einige heimlich und Handlungen der Liſt, als Diebſtahl, Ehebruch, Giftmiſcherey, Kuppelerey, Verführung der Bedienten, Meuchelmord, falſches Zeugniß; andere ſind Werke der Gewalt, als körperliche Mißhandlungen, Gefangennehmung oder offenbarer Todtſchlag eines Menſchen, Verſtümmelung ſeiner Glieder, Straßenraub und gewaltſamer Einbruch, endlich Schmäh- und Schimpfreden.

Sechſtes Kapitel.

Inhalt. Bey der Vertheilung bürgerlicher Vortheile und Vorzüge beobachtet die Gerechtigkeit der erſten Art eine Gleichheit, aus welcher eine richtige Proportion der Verdienſte und der zu vertheilenden Güter entſteht.

Wenn nun der Ungerechte derjenige iſt, welcher das Princip der Gleichheit verletzt, und die ungerechte Handlung die von der Gleichheit abweichende Handlung iſt; ſo muß es auch zwiſchen beyden Ungleichen ein in der Mitte Liegendes geben, und das wird eben das Gleiche ſeyn.

In jeder Handlung nähmlich, in welcher es ein Mehr oder ein Weniger giebt, in der giebt es auch ein Gleiches. Wenn nun das Ungerechte das Ungleiche iſt, ſo muß das Gerechte das Gleiche ſeyn, welches auch von jedermann ohne weitere Unterſuchung anerkannt wird.

Da nun das Gleiche zugleich ein Mittleres iſt, ſo wird auch das Gerechte in etwas Mittlerem beſtehen.

Wenn ich Gleichheit ſage, ſo ſetze ich wenigſtens zwey Sachen voraus, unter welchen

dieſelbe Statt finden muß. Auch die Gerechtigkeit hat alſo, in ſo fern ſie in einer gewiſſen Mitte beſteht, eine Beziehung auf zwey andere Gegenſtände, und zwar zuerſt auf Sachen und dann auf Perſonen.

In ſo fern ſie etwas Mittleres iſt, iſt ſie die Mitte zwiſchen zwey Sachen, nähmlich zwiſchen dem zu Vielen und zu Wenigen. In ſo fern ſie in einer Art von Gleichheit beſteht, ſetzt ſie wenigſtens zwey Dinge voraus, die ſie unter einander gleich macht. Endlich in ſo fern ſie Gerechtigkeit iſt, ſetzt ſie gewiſſe Sachen und Perſonen voraus, für welche ſie das Recht entſcheidet.

Die (austheilende) Gerechtigkeit ſetzt alſo wenigſtens vier Dinge voraus: denn der Perſonen, für welche ſie das Recht entſcheidet, ſind wenigſtens zwey; und eben ſo viel der Sachen, welche ſie jenen Perſonen zutheilt. Eben ſo wird auch die Gleichheit, mit welcher die Gerechtigkeit einerley iſt, ſo wohl eine Gleichheit der Perſon, als der Sache ſeyn, mit welcher ſie zu thun hat. Denn ſo wie ſich die beyden Sachen unter einander verhalten, ſo werden ſich auch die Perſonen verhalten müſſen. Sind dieſe nicht unter ſich gleich, ſo werden ſie auch nicht einen glei-

chen Antheil an den Sachen bekommen können. Eben daher entſtehen im bürgerlichen Leben die Streitigkeiten und die gegenſeitigen Anklagen, wenn entweder Perſonen, die ſich gleich zu ſeyn glauben, nicht gleicher Vorrechte und Vortheile theilhaftig werden; oder wenn diejenigen, welche nicht gleich ſind, einander an Anſehen und Gütern gleich gemacht werden.

Dieß iſt auch aus der Regel, auf die Würdigkeit der Menſchen zu ſehen, klar. Jedermann geſteht zu, daß bey Vertheilungen dann die Gerechtigkeit beobachtet worden iſt, wenn jeder ſo viel bekommen hat, als er werth iſt.

Worin aber der Maßſtab dieſer Würdigkeit liege, darüber iſt man nicht in allen Staatsverfaſſungen einverſtanden. In der Demokratie, glaubt man, daß die Freyheit allein den Menſchen aller Güter und Ehren würdig mache. In der Oligarchie glaubt man, daß dieß nur der Reichthum oder die vornehme Geburt thun könne. In der Ariſtokratie hingegen verlangt man dazu Tugenden oder perſönliche Vorzüge.

Die vertheilende Gerechtigkeit beſteht alſo in einer gewiſſen Proportion.

Die Proportion nähmlich findet nicht bloß zwiſchen eigentlichen Zahlen, welche das Vielfache der Einheit enthalten, Statt, ſondern zwiſchen allen zählbaren Größen überhaupt.

Die Proportion iſt die Gleichheit zweyer Verhältniſſe, und kann nicht weniger als vier Glieder haben. Daß dieß bey der proportio diſcreta der Fall ſey, iſt augenſcheinlich. Aber auch die ſtätige Proportion hat vier Glieder: denn ſie wiederhohlt das mittlere Glied, und braucht es alſo für zwey. So kommen in der Proportion $=$ a: b: c. oder a: b $=$ b: c, wenn b zweymahl gerechnet wird, vier Glieder heraus. Eben ſo ſetzt alſo auch eine Handlung der austheilenden Gerechtigkeit wenigſtens vier Stücke voraus, deren zwey und zwey ſich auf gleiche Weiſe verhalten. Zwey derſelben ſind die Perſonen, zwey derſelben die Sachen. Und die Proportion wird alſo folgender Geſtalt lauten: Wie ſich die Perſon a verhält zu der Sache b, die ihr zugetheilt wird; ſo verhält ſich die Perſon c zu der Sache d, welche ſie auf ihren Antheil bekömmt. Und auch dieſe Proportion kann ſo, wie jede andere, alternirt werden, indem man ſagt: wie ſich die Perſon a zur Perſon c verhält, ſo verhält ſich die Sache b zur Sache d.

Und wie ſich das Ganze zum Ganzen verhält, ſo der Theil zum Theile *).

---

*) Hier ſcheint das myſtiſche Dunkel anzufangen, welches Ariſtoteles durch Anwendung mathematiſcher Lehrſätze, verbunden mit ſeinem Principe des Mittlern, über die Lehre von der Gerechtigkeit verbreitet hat, welche unſtreitig einer leichtern und lichtvolleren Behandlung fähig iſt. Der Sinn der gegenwärtigen Stelle wird vielleicht durch folgendes Beyſpiel klärer: Wenn unter die Bürger eines Staates Ländereyen nach Gerechtigkeit gleich vertheilt werden ſollten, und es bekäme hier einer 5 Morgen; ſo werden dort 2 Andere zuſammen gewiß 10 Morgen erhalten. Wie ſich hier die Anzahl der Morgen zu der Anzahl der Perſonen verhält, alſo auch dort. Eben ſo wird man vermöge einer Alternirung der Proportion ſagen können: Wie ſich die Anzahl der Perſonen hier zu der Anzahl der Perſonen dort verhält, alſo auch die Zahl der hier vertheilten Morgen zu den dort vertheilten. Man wird aber auch der letzten Behauptung des Ariſtoteles gemäß ſagen können, daß das eine Ganze, (welches, wie er ſich ausdrückt, die gerechte Vertheilung zuſammenpaart, und worunter er wohl nichts anders verſteht, als die Summe beyder Glieder des einen Verhältniſſes, ſo wie ſie nach geſchehener Alternirung geſtellt

Dieſe Verhältniſſe nun knüpft die gerechte Vertheilung zuſammen, und es geſchieht, wenn ſie auf die eben angezeigte Weiſe zuſammengeſtellt werden.

ſind,) und das andere Ganze (oder die Summe beyder Glieder des andern Verhältniſſes) ſich unter einander eben ſo verhalten, wie die Glieder der hier angenommenen Proportion vor Alternirung derſelben. Das hieße nähmlich in dem hier gewählten Beyſpiele: Die Summe der Perſonen, welche hier, und welche dort Ländereyen empfangen, verhält ſich zu der Summe der vertheilten Ländereyen, wie ſich die beſondere Anzahl derer, welche hier oder dort Ländereyen erhalten haben, zu der Anzahl der ihnen hier oder dort ertheilten Morgen verhält. In der Sprache der Mathematik: Wenn a: b = c: d ſo iſt auch a: c = b: d und a + c: b + d = a: b oder c: d. In dem hier angenommenen Falle 1: 5 = 2: 10, eben darum auch 1 : 2 = 5: 10, und 3: 15 = 1: 5 oder 2: 10.

Siebentes Kapitel.

Inhalt. Von der Gerechtigkeit, welche ſich auf Verträge bezieht. Man kann ſie die ausgleichende oder corrective nennen. Ihr Geſchäft iſt, dem Beraubten oder auf andre Weiſe Beleidigten zu ſeinem Rechte zu verhelfen und die widerrechtlich aufgehobne Gleichheit zwiſchen ihm und dem Beleidiger wieder herzuſtellen.

Dieſe Verknüpfung alſo des erſten Gliedes in dem erſten Verhältniſſe (a) mit dem erſten Gliede des andern Verhältniſſes (c), und die des zweyten Gliedes in dem erſten Verhältniſſe (b) mit dem in dem zweyten Verhältniſſe (d) iſt die Operation der vertheilenden Gerechtigkeit.

Dieſes Gerechte iſt alſo das Mittel zwiſchen zwey ungerechten, d. h. unproportionirten Austheilungen.

Dieſe Art von Proportion nennen die Mathematiker die geometriſche *): denn bey der geo-

---

*) Man ſieht nicht recht, warum Ariſtoteles von den die Proportionen betreffenden Lehrſätzen, welche er am Ende des vorigen Kapitels angeführt hatte, hier gerade den letzten beſonders wiederhohlt. Dieß hat

metriſchen Proportion iſt es der Fall, daß das eine Ganze zu dem andern ſich verhält, wie ein Glied des Verhältniſſes zu dem andern.

Dieſe Proportion iſt aber keine zuſammenhängende Proportion: denn bey der Austheilung von Ehre oder Gütern kann die Perſon, welcher, und die Sache, welche ausgetheilet wird, nicht der Zahl nach ein und daſſelbe Glied in der Proportion ausmachen.

Die Gerechtigkeit in der Austheilung alſo beſteht in der proportionirten, — und die Ungerechtigkeit in der disproportionirten Austheilung. Ein Glied in dem Verhältniſſe wird alsdenn zu groß, das andre zu klein. Und dieſe Erklärung

---

vielleicht, den Verfaſſer bewogen, die Worte von ἐν γὰρ τῇ γεωμετρικῇ bis πρὸς ἑκάτερον unüberſetzt zu laſſen. Jedoch Ariſtoteles will einen Grund angeben, warum die hier Statt findende Proportion geometriſch ſeyn müſſe. Und darum führt er einen hier obwaltenden Umſtand an, welcher der geometriſchen Proportion eigenthümlich iſt; da andre, z. B. das Alterniren der mittleren Glieder, auch bey arithmetiſchen Proportionen Statt finden.

wird auch durch alle Beyſpiele ungerechter Handlungen beſtätiget. Der, welcher Unrecht thut, maßt ſich von einem gewiſſen Gute mehr an, als er haben ſollte: und der, welcher Unrecht leidet, erhält von dieſem Gute weniger, als er davon haben ſollte. Iſt die Sache etwas Böſes, ſo iſt das Verhältniß umgekehrt. Denn ein kleineres Uebel iſt im Verhältniß gegen ein größeres als ein Gut zu betrachten. Wenn unter beyden gewählt werden muß, ſo wird das kleinere Uebel den Vorzug verdienen. Was aber wählenswürdig iſt, iſt ein Gut. Und was in der Wahl unter zweyen den Vorzug verdient, iſt ein grösſeres Gut, als das Andere. So viel alſo von dieſer Gattung der Gerechtigkeit, welche die austheilende heißt.

Die zweyte, hiervon verſchiedene, Gattung der Gerechtigkeit iſt die ausgleichende oder corrective und bezieht ſich auf die Verträge, ſowohl die freywilligen als unfreywilligen. Jene erſtere Gerechtigkeit, welche mit der Austheilung der öffentlichen Güter zu thun hat, verfährt immer nach der geometriſchen Proportion. Denn wenn z. B. von öffentlichen Geldern eine Austheilung unter die Bürger geſchieht: ſo wird dieſelbe gemacht nach demſelben Verhältniſſe, nach welchem

dieſe Bürger zu dem öffentlichen Schatze beytragen. Und das Ungerechte bey ſolchen Austheilungen iſt das Entgegengeſetzte des Gerechten, nähmlich eine Aufhebung der Proportion. Die Gerechtigkeit aber bey Verträgen beſteht zwar auch in einer gewiſſen Gleichheit der Verhältniſſe, ſo wie die Ungerechtigkeit in einer Ungleichheit. Aber die Verhältniſſe, welche hier mit einander ausgeglichen werden, ſind arithmetiſche, nicht geometriſche *). Es kommt nähmlich hier

*) Eine Behauptung, welche dem Leſer nicht ſo bald einleuchten dürfte. Denn warum, fragt er billig, kann ich denn nicht auch hier nach geometriſcher Proportion von dem, welcher ſich zweyer Ehebrüche ſchuldig gemacht hat, urtheilen, daß er noch einmahl ſo ſtrafbar ſey, als der, welcher ſich einen Ehebruch zu Schulden kommen laſſen; oder von dem, welcher 10 Rthlr. geraubt hat, daß er nur ein Drittel ſo ſtrafwürdig ſey, als ein Anderer, der unter gleichen Umſtänden 30 Rthlr. genommen hat. Von dieſer Seite würde auch Ariſtoteles die Sache gewiß eben ſo anſehen. Er betrachtet ſie aber hier, wo er keine geometriſche, ſondern bloß eine arithmetiſche Proportion zuläßt, von einer andern Seite.

bey gar nicht auf die Würde der Perſonen an; es iſt kein Unterſchied, ob ein verdienſtvoller

---

Sieht man nähmlich auf das, was der Eine durch eine Ungerechtigkeit auf Koſten des Andern zu viel an ſich gebracht hat; ſo wird das, was der Richter nach Gerechtigkeit in einem ſolchen Falle jedem von beyden als rechtmäßiges Eigenthum zuerkennt, das arithmetiſche Mittel oder die arithmetiſche mittlere Proportionalzahl, (nicht die geometriſche) zwiſchen dem ſeyn, was der Eine im Zuſtande ſeiner unrechtmäßigen Bereicherung und der Andre im Zuſtande ſeiner Beraubung oder Kürzung beſitzet. Wer mir z. E. für 10 Rthlr., welche ich ihm geliehen hätte, nur 8 wiedergäbe, würde dadurch ſich um 2 Rthlr. reicher und mich um 2 Rthlr. ärmer machen, und ſo zwiſchen meinen und ſeinen Vermögensumſtänden einen widerrechtlichen Unterſchied von 4 Rthlr. verurſachen. Wenn wir uns zuvor beyde in Abſicht unſers Vermögenszuſtandes, wenigſtens in ſo fern der Handel, von dem hier die Rede iſt, Einfluß darauf hatte, in einem Zuſtande der Gleichheit befanden, indem keiner von beyden durch dieſen Handel etwas gewonnen oder verlohren hatte; wenn z. B. jeder 100 Rthlr. beſaß; ſo hat er nunmehr 102 und ich 98. Wenn aber der

Mann einem ſchlechten Menſchen, oder dieſer jenem ſein Eigenthum entwendet oder ſeine Ehegattinn verführt hat: ſondern das Geſetz ſieht lediglich auf den Unterſchied des erlittenen Schadens und geht mit den Perſonen als mit vollkommen Gleichen um. Der einzige Unterſchied, worauf es ſieht, iſt, welcher von beyden Unrecht gethan, und welcher Unrecht gelitten hat; welcher den Andern beſchädiget hat, und welcher von ihm iſt beſchädiget worden. Der Richter nun ſucht diejenige Ungleichheit, welche durch dieſe Art der Ungerechtigkeit iſt hervorgebracht worden, wieder auszugleichen. Der z. B., welcher einem Andern Schläge austheilt, und der, welcher ſie empfängt, der, welcher den Andern tödtet und der, welcher ſein Leben verliert, kommen dadurch, daß der Eine ſeine Leidenſchaft befriedigt, der Andere einen großen Schaden lei-

---

Richter ihn verurtheilt, mir die ſchuldigen 2 Rthlr. nachzuzahlen; ſo beſitzt er nunmehr wieder 100 und ich beſitze 100. Dieſes 100 aber iſt die arithmetiſche Proportionalzahl zwiſchen 102, welches der unrechtmäßig Bereicherte, und 98, welches der an ſeinem Eigenthume Beeinträchtigte beſaß.

det, in ſehr ungleiche Zuſtände. Dieſe Ungleichheit nun ſucht der Richter vermittelſt der Straſe zu heben, indem er dem Beleidiger den erhaltenen Vortheil benimmt. Ich bediene mich hierbey überhaupt des Wortes Vortheil und Schaden, ob es gleich nicht in jedem Falle das eigenthümliche iſt; ſo wie man eigentlich nicht ſagen kann, daß der, welcher einen Andern ſchlägt, einen Vortheil davon habe, noch von dem, welcher geſchlagen wird, daß er einen Verluſt dabey leide. Aber wenn überhaupt die Größe der erlittenen Beleidigung gemeſſen werden ſoll, ſo ſind die Wörter Vortheil und Schaden die ſchicklichſten, deren man ſich bedienen kann.

Zwiſchen dem Mehr und dem Weniger iſt die Gleichheit die Mitte. Vortheil und Verluſt aber ſind einander ſo entgegengeſetzt, wie das Mehr und das Weniger. Das Mehrere des Guten und das Wenigere des Uebels iſt Vortheil. Das Entgegengeſetzte iſt Verluſt. Das Mittel von beyden iſt die Gleichheit, worin zugleich, wie wir behaupten, die Gerechtigkeit beſteht.

Das correctiv-Gerechte iſt alſo nichts Anderes, als die Herſtellung der Gleichheit oder des Mittels zwiſchen dem Vortheile des einen und

dem Verluſte des andern Theils. Daher gehen auch die Menſchen, wenn ſie über eine Sache ſtreiten, vor den Richter. Den Richter aufſuchen heißt ſo viel als die Gerechtigkeit aufſuchen: denn der Richter will gleichſam die Gerechtigkeit in Perſon vorſtellen.

Und zwar verlangen die Menſchen einen unpartheyiſchen Richter, d. h. einen ſolchen, der zwiſchen beyden Parteyen in der Mitte ſtehe. Einige nennen auch die Richter Vermittler. Hieraus erhellet, daß man glaubt, man erhalte die Gerechtigkeit, wenn man das erhält, was zwiſchen beyden Parteyen die Mitte ausmacht. Wenn der Richter ein Vermittler iſt; ſo muß die Gerechtigkeit auch in etwas Mittlerem beſtehen.

Der Richter ſtellt die Gleichheit wieder her. Man ſtelle ſich eine in zwey ungleiche Theile getheilte Linie vor. Von deren größeren Hälfte nun nimmt der Richter ſo viel hinweg, um ſo viel ſie die wahre Hälfte übertrifft, und ſetzt es dem kleinern Theile zu. Wenn aber das Ganze in zwey gleiche Theile getheilt iſt und jeder ſo viel empfängt, wie der Andere: denn ſagt man, daß jeder das Seinige erhalten habe.

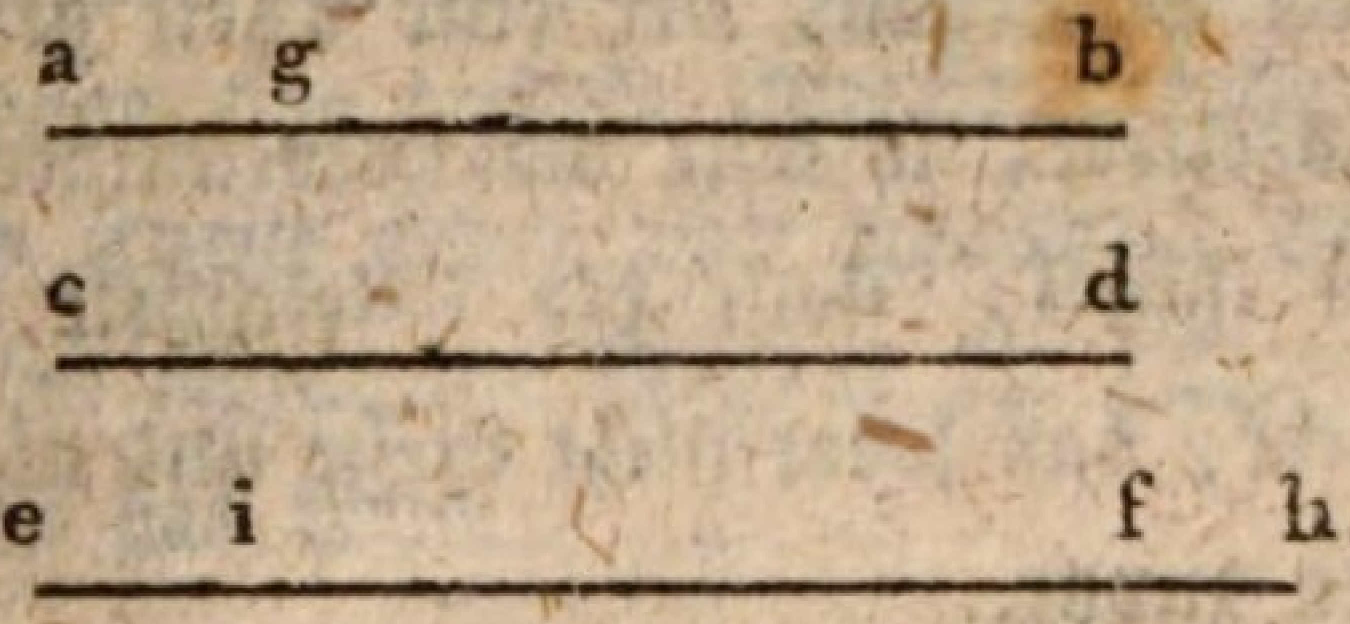
Zwiſchen dem Größern und Kleinern aber iſt das Gleiche die mittlere Proportionalzahl nach der arithmetiſchen Proportion.

Daher kommt auch der Nahme δίκαιον, von δίχα, welches eine Theilung in zwey gleiche Theile bedeutet.

Wenn nähmlich zwey Dinge gleich ſind, und man nimmt von einem derſelben etwas hinweg und ſetzt es dem andern zu: ſo übertrifft nun dieſes jenes um zwey ſolche Theile. Wäre der Theil bloß von dem einen weggenommen und nicht dem Andern zugeſetzt worden, ſo würde dieſes jenes nur um einen ſolchen Theil übertroffen haben. Im erſten Falle aber übertrifft das, welchem der Theil zugeſetzt worden war, das Mittlere um einen, und das Mittlere ſelbſt übertrifft das Ding, von welchem ein Theil weggenommen war, wieder um einen ſolchen Theil. Hieraus können wir alſo ſchließen, was wir, um die Gleichheit wieder herzuſtellen, der Partey, welche zu viel hat, abnehmen, und was wir dagegen der, welche zu wenig hat, zuſetzen müſſen. Die Portion nähmlich, um welche der Beſitz der erſtern die mittlere Quantität übertrifft, muß der letztern zugeſetzt werden; und um wie viel der Beſitzſtand der weniger habenden Partey von der

mittleren Quantität übertroffen wird, um ſo viel muß ſie von der zu viel habenden Partey entſchädigt werden.

Man nehme drey einander gleiche Linien



ab, cd und ef an, man ſchneide von der Linie ab einen Theil, ag, ab, und ſetze ihn der Linie ef in fh zu: ſo wird die ganze Linie eh die Linie gb um die beyden Theile ei und fh zuſammen genommen, und alſo die mittlere Linie cd um eben ſo viel übertreffen, als dieſe ſelbſt wiederum die Linie gb übertrifft.

Dieſe Nahmen: *Gewinn* und *Schaden* kommen eigentlich von den freywilligen Tauſchen her. Denn mehr erhalten, als man zuvor zu ſeinem Eigenthume rechnen konnte, heißt *gewinnen*; und weniger haben, als man Anfangs hatte, heißt *Schaden leiden*. Dieſe Wörter kommen vornehmlich beym Kaufen und Verkaufen und bey allen ſolchen Contracten vor, welche das Geſetz erlaubt und autoriſirt. Bekommt bey denſelben jeder Contrahirende weder mehr noch

weniger, ſondern eben das, was er zuvor hatte; ſo ſagt man, daß dabey weder etwas ſey gewonnen noch verloren worden. Wenn nun bey Verhandlungen, die nicht mit Einſtimmung der Parteyen geſchehen, der eine Theil gewinnt, der andere verliert; ſo hält die Gerechtigkeit die Mitte unter ihnen, ſtellt die Gleichheit wieder her und macht, daß jeder nicht mehr und nicht weniger hat, als zuvor.

Achtes Kapitel.

Inhalt. Der Begriff der Wiedervergeltung (ius talionis) erſchöpft den Begriff der Gerechtigkeit nicht. Doch wird zur Gerechtigkeit der Verträge eine gewiſſe Gleichheit deſſen, was beyde Theile geben oder erhalten, erfordert; und der allgemeine Maßſtab für Objecte dieſer Art iſt das Geld.

Einigen ſcheint die Gerechtigkeit überhaupt in dem Wiedervergeltungsrechte zu beſtehen, oder darin, daß jeder eben das leide, was er gethan hat. Hierzu gehören die Pythagoräer, welche die Gerechtigkeit auf dieſe Weiſe definirten. Auch die Gerechtigkeit im Sinne des Rhadamanthus, wie ſie folgender Vers darſtellet:

„Leideſt du, was du gethan; ſo iſt dir Recht widerfahren;“

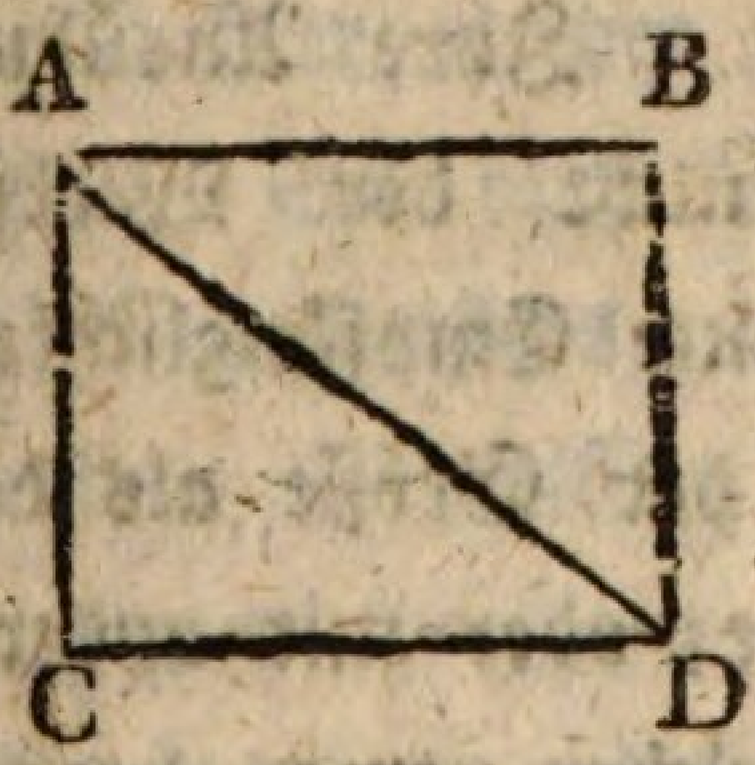
ſcheint eben dieſen Begriff zu enthalten.

Allein dieſer Begriff der Wiedervergeltung oder der Gleichheit zwiſchen Leiden und Thun paßt weder auf die vertheilende noch auf die verbeſſernde Gerechtigkeit. In vielen Fällen iſt die Gerechtigkeit von der Wiedervergeltung im ſtrengſten Verſtande ſehr ver-

ſchieden. Wenn z. B. eine obrigkeitliche Perſon einen ihrer Untergebenen geſchlagen hat, ſo iſt es deßwegen nicht gerecht, daß ſie hinwiederum Schläge leide. Und wenn hingegen ein Untergebner ſeine Obrigkeit geſchlagen hat: ſo iſt es nicht genug, daß er wieder geſchlagen werde, ſondern er muß noch eine weit härtere Strafe leiden. Auch macht das Freywillige und Unfreywillige hierbey einen großen Unterſchied. Doch in allen Verträgen und Verbindungen, welche auf einem Tauſche beruhen, beſteht die Gerechtigkeit zwar nicht in einer vollkommenen Gleichheit, aber doch in einer gewiſſen Proportion zwiſchen dem, was jeder Theil thut und was ihm widerfährt. Die bürgerliche Geſellſchaft wird dadurch zuſammengehalten, daß jedem ſeine Handlungen auf eine proportionirte Weiſe erwiedert werden. Fügt einer dem andern Schaden zu, ſo muß er wieder dafür Schaden leiden. Wo dieß nicht Statt findet, da iſt der, welcher ungeſtraft beleidigt werden kann, Sklave und nicht Mitbürger. Thut einer dem andern Gutes, ſo muß er wieder Gutes dafür empfangen. Wo dieß nicht iſt, da findet keine gegenſeitige Mittheilung und kein Tauſch der Güter Statt: und ohne dieſe kann kein Staat beſtehen. Deß-

wegen hat man in vielen Städten den Tempel der Charitinnen auf die beſuchteſten Plätze erbaut, um den Bürgern eingedenk zu machen, daß die Wiedervergeltung empfangener Gutthaten, welches das Eigenthümliche der Charis, oder der Dankbarkeit iſt, zu den wichtigſten Bürgerpflichten gehöre. Denn dem, welcher uns Gefälligkeiten erwieſen hat, müſſen wir hinwiederum Dienſte zu leiſten ſuchen: und eben ſo müſſen wir auch den Anfang zu neuen Gefälligkeiten machen.

Man kann ſich aber dieſe gegenſeitige Mittheilung, die durch die Proportion ausgeglichen wird, durch die Figur eines Vierecks vorſtellen, deſſen gegenüberſtehende Winkel durch eine Dia



gonallinie zuſammen verbunden werden. A ſey der Baumeiſter, B der Schuſter, C das Haus und D der Schuh. Nun ſoll alſo der Baumeiſter von dem Schuſter das Werk dieſes letztern erhalten, und dafür ihm das ſeinige mittheilen.

Dieſes kann nun geſchehen, wenn zuerſt ein Verhältniß gefunden iſt, nach welchem Schuhe mit einem Hauſe ausgeglichen werden können, und wenn alsdenn nach dieſem Verhältniſſe der Eine ſo viel empfängt, als er dem Andern mittheilt. Wenn aber eine ſolche Proportion nicht gefunden iſt, ſo kann auch keine Gleichheit zwiſchen dem Geben und Nehmen Statt finden, und das ganze Verkehr kann alſo nicht beſtehen.

An und für ſich iſt das kein Hinderniß, daß das Werk des Einen etwas Beſſeres und Koſtbareres iſt, als das Werk des Andern. Aber eben deßwegen muß ein Mittel ausfindig gemacht werden, ſie gegen einander auszugleichen.

Es findet etwas dieſem ähnliches bey allen Künſten Statt. Ihre Ausübung wäre unmöglich, wenn nicht der Wirkſamkeit in dem einen Theile eine Empfänglichkeit in einem andern, ſowohl der Größe als der Beſchaffenheit nach, entſpräche; oder mit andern Worten, wenn nicht jeder, welcher etwas hervorbringt, wieder jemanden fände, welcher des Hervorgebrachten bedürfte. So wird z. B. aus zwey Aerzten keine eigentliche Communität oder ein Gemeinweſen, aber wohl aus einem Arzte und einem Feldbauer, und überhaupt aus Menſchen, die

von verſchiedener Lebensart und Beſchäftigung ſind; aber dieſe müſſen dann in eine gewiſſe Gleichheit mit einander gebracht werden.

Ueberhaupt müſſen alle Sachen, die mit einander umgetauſcht werden ſollen, auf gewiſſe Weiſe mit einander verglichen werden können. Und eben um dieſe Vergleichung zu erleichtern, iſt das Geld eingeführt worden. Es hält gewiſſer Maßen unter allen übrigen Dingen die Mitte; es mißt alle andern Dinge; es beſtimmt alſo auch, um wie viel die eine Sache die andere an Werth übertrifft, oder ihr an Werthe nachſteht. So beſtimmt man z. E. nach Gelde, wie viel Paar Schuhe nöthig ſind, um der Wohnung oder der Nahrung eines Menſchen gleich zu gelten. Es muß alſo hier wieder eine Proportion beobachtet werden. So viel Mahl die Arbeit und Kunſt des Baumeiſters, die Arbeit und Kunſt des Schuſters übertrifft: ſo viele Paar Schuhe müſſen gegen ein Haus bezahlt werden. Wo dieß nicht Statt fände, da würde auch kein Tauſch und alſo auch keine geſellſchaftliche Verbindung möglich ſeyn. Es iſt alſo nothwendig, auf irgend eine Weiſe eine Ausgleichung der Dinge von verſchiedenem Werthe zu veranſtalten. Dazu aber iſt hinwiederum, wie ich ſchon geſagt

habe, ein gemeinſchaftlicher Maßſtab nöthig. Dieſer Maßſtab liegt im wahrſten und eigentlichſten Sinne in dem Bedürfniſſe, welches der Grund aller Verbindung unter den Menſchen iſt. Denn wenn kein Menſch etwas bedürfte, oder das Bedürfniß Mehrerer nicht zuſammenträfe; ſo würde kein Tauſch, oder doch kein gegenſeitiger Tauſch unter ihnen Statt finden. An die Stelle des Bedürfniſſes nun iſt durch allgemeine Uebereinkommung das Geld getreten: und eben deßwegen heißt es im Griechiſchen νόμισμα, weil es ſeinen Werth nicht von der Natur, ſondern von dem Geſetze (νόμος) hat; und weil es in unſrer Gewalt ſteht, den Werth deſſelben zu verändern, oder auch es ganz unnütz zu machen.

Alsdann alſo wird das Jus talionis (das Geſetz ſo viel zugeben, als zu empfangen, ſo viel zu thun als zu leiden,) beym Tauſche beobachtet ſeyn, wenn der Werth der zu vertauſchenden Sachen gegen einander ausgeglichen iſt; ſo daß ich, eben ſo wie der Ackerbauer gegen den Schuhmacher in einem gewiſſen Verhältniſſe ſteht, auch die Producte beyder in ein beſtimmtes Verhältniß gegen einander ſetzen kann. So bald dieſe beyden Leute gegen einander ihre Waaren aus-

tauſchen wollen, ſo müſſen ſie in die Form einer Proportion gebracht werden. Wo dieß nicht iſt, ſo wird beyderley Uebergewicht, das der Perſon und das der Sache, auf einer Seite ſeyn.

Daß aber das Bedürfniß als etwas Gemeinſchaftliches das Band unter den Menſchen knüpft, iſt daraus klar, daß, wenn von zwey Perſonen entweder Keiner des Andern bedarf, oder wenigſtens Einer des Andern nicht bedarf, kein Tauſch unter ihnen Statt findet. So wie im Gegentheil, wenn der Eine das hat, was der Andre begehrt, und umgekehrt, der Tauſch zuverſichtlich entſteht; wie z. B. das eine Land die Ausfuhr ſeines Getreides erlaubt, um den Wein des andern Landes dafür einzutauſchen. Nun kommt es alſo darauf an, die beyden Sachen gegen einander auszugleichen.

In Abſicht des künftigen Tauſches aber iſt uns das Geld gleichſam Bürge, daß, wenn wir auch jetzt deſſen, was der Andre hat, nicht benöthiget ſind, wir es doch zu jeder Zeit werden haben können, wenn das Bedürfniß bey uns eintreten ſollte: denn wenn das Geld iſt, was es ſeyn ſoll, ſo muß man, wenn man daſſelbe zum

Verkäufer bringt, von demſelben dafür, was man verlangt, erhalten können.

Zwar leidet daſſelbe eben die Veränderungen des Werthes, welchen andere Waaren ausgeſetzt ſind. Demungeachtet iſt das Geld nach ſeiner Abſicht zu einem beſtändigen Zeichen des Werthes beſtimmt, und um deßwillen müſſen alle andern Sachen in Gelde geſchätzt werden. Denn ſo erſt iſt zu allen Zeiten ein Tauſch unter ihnen möglich. Und wo Tauſch iſt, da iſt auch Verkehr und Verbindung unter den Menſchen.

Das Geld iſt alſo gleichſam das Maß, welches, da es ungleichartige Dinge mit einander vergleichbar macht, auch eine wirkliche Gleichheit unter ihnen feſtſetzen kann. Es kann nähmlich keine Verbindung unter den Menſchen ſeyn, wo kein Tauſch iſt: es kann kein Tauſch Statt finden, wenn die zu vertauſchenden Dinge nicht einander gleich gemacht werden können; und es iſt keine Gleichheit möglich, wo die Dinge nicht mit einem gemeinſchaftlichen Maße gemeſſen werden.

Im Grunde nun iſt es unmöglich, daß Dinge ganz verſchiedner Art commenſurabel ſeyn, oder mit einem gemeinſchaftlichen Maße gemeſſen werden ſollten: aber in ſofern, als dieß zum

Gebrauch und dem geſellſchaftlichen Leben nöthig iſt, findet es allerdings Statt. Dazu aber muß irgend etwas Gemeinſchaftliches feſtgeſetzt werden. Und dieß heißt eben deßwegen, weil es nur durch Uebereinkunft ſeinen Werth erhält, νόμισμα oder das Werk des Geſetzes. Durch das Geld werden alle anderen Dinge commenſurabel; denn das Geld mißt alle andern Sachen. Man ſtelle ſich unter a ein Haus, unter b zehn Minen, und unter c ein Bette vor. Nun vergleicht man a mit b und findet, daß jenes nur die Hälfte von dieſem, daß das Haus nur fünf Minen werth iſt. Man vergleicht ferner c mit b und findet, daß es nur den zehnten Theil von b oder nur eine Mine werth iſt. Dadurch nun wird man in den Stand geſetzt, a mit c, das Haus mit dem Bette, zu vergleichen und zu finden, daß fünf Betten als dem Hauſe gleich angenommen werden können.

Daß aber auf dieſe Weiſe ein Tauſch geſchehen konnte, auch ehe noch Geld vorhanden war, iſt augenſcheinlich. Denn es iſt kein Unterſchied, ob ich fünf Betten gegen eine Wohnung, oder ob ich den Geldeswerth von fünf Betten dagegen umtauſche.

Neuntes Kapitel.

Inhalt. Was in dem Vorhergehenden über die Natur der Gerechtigkeit geſagt worden, wird in der Kürze wiederhohlt, und in Abſicht einiger Punkte näher beſtimmt.

Worin alſo das Recht und das Unrecht beſtehe, iſt durch die bisherigen Lehrſätze beſtimmt worden. Aus dieſen Beſtimmungen aber erhellet, daß der, welcher gerecht handelt, zwiſchen dem, welcher unrecht thut, und zwiſchen dem, der unrecht leidet, gleichſam die Mitte hält. Denn indem der Erſtere dieſer beyden ſich mehr anmaßt, der Andere weniger erhält, als er haben ſollte, ſo ſtellt die Gerechtigkeit die Gleichheit unter ihnen wieder her.

Die Gerechtigkeit gehört alſo unter das allgemeine Princip der Tugend, daß ſie die Beobachtung des mittleren Maßes ſey. Aber das Mittlere, worin die Gerechtigkeit beſteht, iſt nicht in eben dem Sinne, wie bey den übrigen Tugenden, zu nehmen. Sie iſt nicht ſelbſt eine Art zu handeln, die zwiſchen zwey fehlerhaften Extremen in der Mitte liegt, ſondern ſie ſucht in ih-

rem Gegenſtande das Mittlere oder die Gleichheit, ſo wie die Ungerechtigkeit das Extrem und die Ungleichheit.

Die Gerechtigkeit nähmlich iſt diejenige Tugend, durch welche der Menſch in den Stand geſetzt wird, mit Vorſatz gerechte Handlungen zu thun; das heißt alſo: durch welche er in den Stand geſetzt wird, bey den Sachen, die er zwiſchen ſich und einem Andern oder die er zwiſchen zwey andern Perſonen zu vertheilen hat, nicht von den Vortheilen den größeren Theil ſich, den kleinern ſeinem Nächſten zuzueignen, noch von den Nachtheilen ſich mit dem kleinſten, den Nächſten mit dem größten Theile zu beladen; ſondern jedem nach der Proportion einen gleichen Theil anzuweiſen, und eben ſo bey der Vertheilung unter zwey von ihm verſchiedne Perſonen zu verfahren.

Die Ungerechtigkeit nun iſt im Gegentheil die Fertigkeit, ungerechte Handlungen zu thun. Dieſe beſtehen aber in einer die Proportion überſchreitenden Vergrößerung oder Verringerung des Nützlichen oder des Schädlichen, welches wir ſelbſt auf unſern Antheil nehmen, oder Andern zu ihrem Antheile beſtimmen. Die Ungerechtigkeit alſo, weil ſie entweder mit der An-

maßung eines zu großen Theils, oder mit der Uebernahme eines zu kleinen zu thun hat, kann ſelbſt als ein Exceß oder Defect angeſehen werden. Bey jeder ungerechten Handlung iſt für den Ungerechten ſelbſt ein Exceß in Abſicht des Vortheils, und ein Defect in Abſicht des Schadens, und für den, mit welchem er zu thun hat, umgekehrt ein Uebermaß des Schadens, und ein Mangel des Nützlichen. Hat der Ungerechte zwiſchen zwey Andern zu theilen, ſo iſt im Ganzen eben dieſe Ungleichheit des Verhältniſſes; auf welcher Seite aber der Exceß oder der Defect ſeyn ſoll, iſt zufällig. Das Allgemeine iſt, daß bey jeder ungerechten Handlung es ein Zuwenig giebt, welches auf der Seite desjenigen Statt findet, welcher Unrecht leidet, und ein Zuviel, welches ſich auf der Seite des ungerecht Handelnden findet.

So viel ſey von der Natur der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit und der daraus fließenden Handlungen genug.

Zehntes Kapitel.

Inhalt. Unterſuchung, in wiefern man aus einzelnen ungerechten Handlungen auf einen ungerechten Charakter ſchließen kann. Von der bürgerlichen und häuslichen Gerechtigkeit. Unterſcheidung des Natürlichen und Poſitiven in der bürgerlichen Gerechtigkeit. Zurechtweiſung derer, welche den natürlichen Unterſchied zwiſchen gerechten und ungerechten Handlungen ganz läugnen. Zuletzt einige ſubtilere, vornähmlich in der griechiſchen Sprache gegründete Unterſcheidungen.

Da es aber möglich iſt, einzelne Handlungen zu thun, welche an ſich ungerecht ſind, und doch nicht ſelbſt ein ungerechter Mann zu ſeyn; ſo fragt ſich, aus welchen ungerechten Handlungen ſich auf den Charakter der Ungerechtigkeit ſchließen laſſe. Findet das z. B. beym Diebe eher, oder beym Ehebrecher oder beym Straßenräuber Statt? oder iſt zwiſchen dieſen verſchiedenen Arten ungerechter Handlungen kein Unterſchied, ſondern kommt es bey jeder darauf an, ob ſie aus Vorſatz geſchieht und zur Fertigkeit gewor-

den iſt? Es kann jemand z. E. mit einem Frauenzimmer zu thun haben, von welcher er wohl weiß, daß ſie eine Ehefrau iſt, aber nicht durch den Vorſatz getrieben, dem Andern ſeine Gattinn zu verführen, ſondern durch die Heftigkeit der Leidenſchaft. Er thut alſo wohl eine ungerechte Handlung, aber er iſt deßwegen nicht nothwendig ein ganz ungerechter Menſch. So kann jemand etwas einmahl entwendet haben, und iſt deßwegen doch kein Dieb; er kann mit des Andern Ehefrau einen Liebeshandel unterhalten haben, und iſt deßwegen noch kein Ehebrecher.

Welches Verhältniß das Wiedervergeltungsrecht auf die Gerechtigkeit überhaupt habe, *) iſt im Vorhergehenden ſchon geſagt worden. Es muß aber hierbey nicht aus der Acht gelaſſen

---

*) Dieſer Satz ſteht hier ſo iſolirt, daß man an der Unverdorbenheit des Textes zu zweifeln veranlaßt wird. Der Ueberſetzer wollte hier ein neues Kapitel anfangen. Dieß ſcheint aber der Sache nicht abzuhelfen; weil der angeführte Satz eben ſo wenig mit dem Folgenden als mit dem Vorhergehenden zuſammenhängt.

werden, daß der Gegenſtand, welchen wir hier unterſuchen, die Gerechtigkeit, entweder als eine abſolute bloß menſchliche Tugend, oder als eine politiſche und bürgerliche betrachtet wird. Die bürgerliche Geſellſchaft aber iſt die Vereinigung freyer und gleicher Menſchen, (gleich entweder der Anzahl oder der Proportion nach, *) zur Erhaltung eines ſelbſtgenugſamen Zuſtandes. Bey Menſchen alſo, welche ſich nicht in dieſem Verhältniſſe gegen einander finden, kann das politiſche Gerechte nicht Statt finden: aber es kann etwas Statt finden, das wegen Aehnlichkeit mit dieſem den Nahmen der Gerechtigkeit verdient.

Unter denen nähmlich findet eine Gerechtigkeit Statt, welche ein Geſetz unter ſich gemein-

*) Der in dieſer Parentheſe enthaltne Gedanke muß hier wohl nicht, wie gewöhnlich, und wie es ſcheint auch von dem Verfaſſer geſchehen iſt, als eine nähere Beſtimmung der überhaupt unter den Bürgern eines Staates beſtehenden Gleichheit, ſondern der Gleichheit deſſen, was jeder Staatsbürger zur Beſtreitung der Bedürfniſſe des Gemeinweſens, zu welchem er gehört, beyträgt, betrachtet werden: dem gemäß, was umſtändlicher in dem 8ten Kapitel da geweſen iſt.

ſchaftlich haben. Geſetze aber machen nur diejenigen unter ſich, welche zuvor Ungerechtigkeiten von einander erfahren haben: denn Geſetz und Richter ſind nur dazu da, um zwiſchen dem Gerechten und Ungerechten zu entſcheiden.

Ungerecht handeln *) heißt aber ſich ſelbſt von allem, was an ſich gut iſt, einen zu großen Theil, und von allem, was an ſich böſe iſt, einen zu kleinen zueignen. Daß dieſe Erklärung richtig ſey, ſehen wir aus der bürgerlichen Geſellſchaft, in welcher wir nicht den Menſchen, ſondern das Geſetz, d. h. die Vernunft wollen regieren laſſen; weil der erſtere zu leicht die Regierung bloß zu ſeinem eignen Privatnutzen führt und dadurch zum Tyrannen wird.

---

*) Im Griechiſchen ſteht hier noch zuvor, was wir alſo überſetzen oder umſchreiben würden: „Alle „Menſchen von ungerechtem Charakter thun Unrecht; nicht alle aber, welche Unrecht thun, haben einen ungerechten Charakter.“ Der Ueberſetzer hat dieſe Stelle vermuthlich darum weggelaſſen, weil ſie entweder nicht dem Ariſtoteles, ſondern einem ſeiner Ausleger, oder doch eher zu der kurzen Unterſuchung, mit welcher ſich unſer Kapitel anfängt, als hierher gehört.

Es iſt aber der Regierende in der bürgerli- chen Geſellſchaft der Wächter der Gerechtigkeit; und wenn er es von dieſer iſt, ſo iſt er es auch von der Gleichheit.

Weil aber dem Regierenden ſelbſt kein Nutzen daraus entſteht, wenn er gerecht iſt, (denn er eignet ſich von keinem Gute mehr zu, als dem Verhältniſſe der Perſonen gemäß iſt:) ſo arbei- tet er eigentlich für Andere. Und um deßwillen ſcheint, wie ich ſchon oben geſagt habe, die Ge- rechtigkeit nicht ſowohl für den ein Gut zu ſeyn, welcher ſie ausübt, als für die, welche mit ihm zu thun haben. Daher auch billig dem gerechten Regierer eine Belohnung dafür zu Theil werden muß; und dieſe beſteht in der Ehre und dem Anſehen, wodurch er ſich auszeichnet. Wer nun mit dieſem Lohne nicht zufrieden iſt, geräth na- türlicher Weiſe in Verſuchung, ſich ſelbſt zu ent- ſchädigen, und wird daher leicht Tyrann.

Das, was zwiſchen Herren und Leibeigenen, das, was zwiſchen Vätern und Kindern gerecht iſt, iſt mit dem bürgerlich Gerechten nicht einer- ley, aber doch demſelben ähnlich.

Denn eigentlich iſt keine Ungerechtigkeit mög- lich gegen das, was unſer Eigenthum iſt. Der Knecht aber iſt ein Eigenthum ſeines Herrn;

und das Kind iſt, ſo lange es in dem Alter iſt, daß es nicht das väterliche Haus verlaſſen kann, gleichſam ein Theil des Vaters. Niemand aber thut ſich ſelbſt gefliſſentlich Schaden. Daher thut ſich auch niemand ſelbſt im eigentlichen Verſtande Unrecht, und daher läßt ſich auch derjenige Begriff des Gerechten, der in der bürgerlichen Geſellſchaft Statt findet, auf jene häuslichen Verhältniſſe nicht anwenden. Das unter Mitbürgern Gerechte wurde nur aus dem Geſetze erkannt, und fand nur zwiſchen ſolchen Perſonen Statt, die einer Geſetzgebung fähig ſind, d. h. ſolchen, die einander in dem Grade gleich ſind, daß ſie wechſelsweiſe einander regieren und von einander regiert werden. Daher läßt ſich der Begriff der Gerechtigkeit beſſer in dem Verhältniſſe des Mannes gegen die Frau, als in dem des Herrn gegen ſeinen Sklaven und des Vaters gegen ſeine Kinder anwenden. Dieſes zwiſchen Mann und Frau obwaltende Recht, kann man das häusliche nennen, welches doch auch ſelbſt noch von dem bürgerlichen verſchieden iſt.

Das bürgerlich Gerechte aber iſt entweder das natürliche oder das geſetzliche Recht. Natürlich gerecht iſt dasjenige, was an allen Orten und zu allen Zeiten ſeine verbindliche Kraft hat

und nicht erſt dieſelbe von der Uebereinkunft der Menſchen bekommt. Geſetzlichgerecht hingegen iſt, was urſprünglich eben ſo gut auf die eine als auf die entgegengeſetzte Art geſchehen konnte, was aber jetzt erſt als Pflicht angeſehen wird, nachdem man über gewiſſe Geſetze einig geworden iſt. In dieſem letzteren Verſtande iſt es recht, daß ein Kriegsgefangener für eine Mine ſoll losgekauft werden können, und daß man dem Jupiter Ziegen und keine Schafe opfern müſſe. Eben dahin gehören auch diejenigen Geſetze, welche ſich auf einzelne Gegenſtände beziehen, z. E. daß dem Braſidas zu Ehren ein Feſt mit Opfern angeſtellt werden ſoll; oder die, welche eigentlich nur das Anſehen von Dekreten oder Beſchlüſſen haben.

Einige glauben, daß aller Unterſchied zwiſchen gerechten und ungerechten Handlungen von dieſer letztern Art, d. h. aus dem Geſetze entſtanden ſey. Denn, ſagen ſie, das, was von der Natur herrührt, iſt unveränderlich, und hat allenthalben einerley Weſen und gleiche Kraft; ſo wie z. B. das Feuer hier bey uns und in Perſien brennt. Was aber gerecht oder ungerecht ſeyn ſoll, das iſt, wie wir augenſcheinlich ſehen, veränderlich.

Ich antworte: dieſe Veränderlichkeit in dem Begriffe von dem, was gerecht ſey, findet zwar bis zu einem gewiſſen Grade, aber nicht allgemein und durchgängig Statt. Zwar bey den Göttern giebt es immer nur ein gleiches, nothwendiges und unwandelbares Recht. Bey uns Menſchen aber giebt es ſolche Arten gerechter Handlungen, welche ſich abändern, oder welche zu andern Zeiten und an andern Orten ungerecht werden können. Aber doch ſind nicht alle gerechte Handlungen von dieſer Art. Indeß auch von dieſen veränderlichen giebt es einige, wo das Recht in der Natur ſeinen Grund hat, andere, wo es ihn nicht darin hat. Was aber von den Dingen, die auf verſchiedne Weiſe ſeyn können, von der Natur herkomme, oder von dem Geſetze und der Uebereinkunft der Menſchen, das läßt ſich leicht einſehen, beſonders wenn man die Frage auf alles, was natürlich iſt, überhaupt ausdehnt. Die rechte Hand z. B. hat von Natur mehr Kraft und Geſchicklichkeit; und doch iſt es möglich, daß Menſchen linkiſch werden, oder beyde Hände gleich brauchen lernen.

Was diejenigen Rechte betrifft, welche bloß der Nutzen und die Uebereinkunft der Menſchen hervorgebracht haben: ſo kann man dieſelben eben

ſo betrachten, wie die Maße. Auch dieſe ſind nicht allenthalben gleich, weder für die flüſſigen noch für die feſten Waaren; ſondern gemeiniglich iſt in dem Lande, wo eine Waare verkauft wird, kleineres, und, wo ſie gekauft wird, größeres Maß. Auf gleiche Weiſe iſt das, was nicht von Natur, ſondern durch menſchliche Einrichtuntungen gerecht iſt, nicht allenthalben einerley. Und dieß iſt um deſto weniger zu verwundern, weil es nicht an allen Orten einerley Staatsverfaſſung giebt: obgleich in der That es eine Verfaſſung giebt, welche man die natürliche nennen kann, und die deßwegen allenthalben dieſelbe iſt: das iſt die beſte.

Das Gerechte und Geſetzmäßige überhaupt verhält ſich zu den Handlungen in beſonderen Fällen, wie ſich überhaupt das Allgemeine zum Einzelnen verhält. Der Handlungen ſind viele und vielerley. Die Regel, nach welcher Recht oder Unrecht bey ihnen beſtimmt wird, iſt bey jeder Claſſe nur eine: denn dieſe Regel iſt immer ein allgemeiner Begriff.

Das Ungerechte in Abſtracto iſt von der ungerechten Handlung, und das Gerechte im Begriff iſt von der gerechten Handlung unterſchieden. Das Ungerechte in Abſtracto iſt der Be-

griff eines der Natur oder dem Geſetze zuwiderlaufenden Betragens. Wenn nun eine Handlung wirklich dieſem Begriffe gemäß iſt, ſo heißt ſie ἀδίκημα, nicht mehr ἄδικον, eine ungerechte Handlung, nicht etwas Ungerechtes überhaupt. Auf gleiche Weiſe iſt δικαίωμα von δίκαιον, die That von dem Begriffe verſchieden. Doch iſt im Griechiſchen für das Allgemeine jeder gerechten Handlung das Wort δικαιοπράγημα beſtimmt; δικαίωμα aber bedeutet die Wiederherſtellung oder Verbeſſerung des durch eine ungerechte Handlung verurſachten Uebels.

Welches aber die Unterarten jeder dieſer Gattungen, wie viel ihrer ſind, und mit welchen Gegenſtänden ſie zu thun haben, wird künftig unterſucht werden.

Eilftes Kapitel.

Inhalt. Von der Freywilligkeit, welche zu wahrhaft gerechten oder ungerechten Handlungen erfordert wird. Es giebt in dieſer Hinſicht dreyerley Arten von Beſchädigungen Andrer: ganz unfreywillige, unvorſätzliche und vorſätzliche. Welche von den nicht freywilligen Ungerechtigkeiten verzeihlich ſind, oder nicht.

Wenn alſo nun das Gerechte und Ungerechte durch die bisher angegebenen Merkmahle beſtimmt iſt; ſo iſt auch beſtimmt, was zur gerechten oder ungerechten Handlung gehört; nur mit dem Zuſatze, daß der Handelnde beyde freywillig thun müſſe: denn wenn er ſie wider Willen thut, ſo handelt er weder gerecht noch ungerecht, außer nur nach dem zufälligen Erfolge. Er thut nähmlich etwas, was zufälliger Weiſe gerechten oder ungerechten Handlungen ähnlich iſt, was aber in Abſicht ſeiner dieſen Nahmen nicht verdient.

Durch das Freywillige und Unfreywillige wird der Begriff der gerechten und der ungerechten Handlung beſtimmt: Tadel und Lob wird nur

allein den freywilligen Handlungen ertheilt. *) Eine Handlung kann an ſich unrecht ſeyn, und doch ohne Ungerechtigkeit von jemand geſchehen, wenn das Freywillige dabey fehlt. Das Freywillige aber verſtehe ich ſo, wie ich es ſchon oben erklärt habe: daß es nähmlich dasjenige ſey, was in des Menſchen Gewalt ſteht, und was er mit vollkommener Kenntniß ſowohl deſſen, was, als der Perſonen, gegen welche, des Inſtruments, mit welchem, und des Endzwecks, um deſſentwillen er es thut, geſchieht. Z. B. derjenige ſchlägt den Andern freywillig, welcher weiß, wen er ſchlägt, womit, und in welcher Abſicht er ihn ſchlägt; und der das, was er in jeder dieſer Rückſichten thut, weder bloß durch einen zufälligen Erfolg noch durch Zwang thut. Wenn jemand meine Hand nimmt, und einen andern damit ſchlägt, ſo iſt dieſe Handlung nicht freywillig; denn ſie hängt nicht von mir ab. Wenn

---

*) Der Ueberſetzer hatte hier Gelegenheit, kürzer zu ſeyn, als der Grundtext, nach den gewöhnlichen Ausgaben, ohne der Verſtändlichkeit zu ſchaden. Den Satz, welchen er weggelaſſen hat, wird jeder überflüſſig finden.

jemand den Andern zwar wiſſentlich ſchlägt, in ſofern er weiß, daß der, welchen er ſchlägt, ein Menſch und einer der Anweſenden iſt; wenn er aber doch nicht weiß, daß dieſer Menſch ſein Vater iſt: ſo ſchlägt er ſeinen Vater unfreywillig. Auf gleiche Weiſe wird es auch in Abſicht des Endzwecks und aller übrigen Umſtände der Handlung zu beſtimmen ſeyn.

Diejenige Handlung aber, bey welcher man entweder nicht weiß, was man thut, oder bey welcher man es zwar weiß, aber nicht ſelbſt thätige Urſache iſt, oder bey welcher man durch Gewalt gezwungen iſt, iſt unfreywillig. Denn ſehr vieles thun und leiden wir wiſſentlich, was aber, weil es ganz von der Natur, nicht von uns, abhängt, weder mit noch wider unſern Willen geſchiehet, z. B. das Altwerden oder Sterben.

Auf gleiche Weiſe giebt es gerechte und ungerechte Handlungen, welche es nur zufälliger Weiſe und nach dem Erfolge, nicht nach ihrem Principe ſind. Wenn z. B. jemand ein bey ihm niedergelegtes Gut bloß aus Furcht und ungern wiedergiebt, ſo kann man von ihm nicht ſagen, daß er gerecht gehandelt oder eine Handlung der Gerechtigkeit ausgeübt habe, ausgenommen zufälliger Weiſe. Auf gleiche Weiſe wird der,

welcher ein Depoſitum zurückzuhalten gezwungen wird, ſich keiner Ungerechtigkeit ſchuldig machen; obgleich das, was er thut, zufälliger Weiſe und dem Erfolge nach ungerecht iſt.

Die freywilligen Handlungen ſind ſelbſt noch von zweyerley Art: entweder vorſätzliche oder unvorſätzliche. Vorſätzlich ſind die, welche wir nach einer vorhergegangenen förmlichen Berathſchlagung thun; unvorſätzliche die, welche wir ohne eine ſolche Berathſchlagung thun.

Es giebt drey Arten, wie ein Menſch den Andern beſchädigen kann. Die eine iſt die, welche ganz in einem Fehler der Unwiſſenheit beſteht. Wenn man nähmlich etwas thut mit der Einbildung, daß man eine ganz andre Perſon vor ſich habe, und daß die Art und Weiſe, das Inſtrument und der Endzweck ganz andre ſeyn, als ſich wirklich bey der Handlung finden. Man hatte z. B. entweder gar nicht die Abſicht, den Andern zu ſchlagen, oder ihn nicht mit dieſem Werkzeuge zu ſchlagen, oder man glaubte nicht, daß es dieſe Perſon ſey, welche man ſchlüge; oder man that es nicht in der Abſicht, daß dasjenige erfolgen ſollte, was wirklich erfolgt iſt. Man wollte z. B. dem Andern nicht eine Wunde beybringen, ſondern ihm nur einen Schmerz verurſachen; und es geſchah nur zu-

fällig, daß die Sache gerade auf dieſe Weiſe aus⸗fiel, und gerade dieſe Perſon betraf.

Wenn nun die Beſchädigung gar nicht eine natürliche und wahrſcheinlich vorauszuſehende Folge der Handlung iſt: ſo iſt jene ein bloßes Unglück. Ließ ſich aber im Gegentheil der Scha⸗den aus der Handlung wahrſcheinlich erwarten, obgleich bey dieſer gar nicht die böſe Abſicht zum Grunde lag, den Schaden zuzufügen: ſo iſt die Handlung ein Fehler. Wenn nähmlich im Men⸗ſchen ſelbſt der erſte Grund des entſtandnen Schadens liegt, ſo hat er einen Fehler began⸗gen: wenn aber die Urſache ganz außer ihm liegt, ſo iſt er nur unglücklich geweſen.

Zweytens: hat der Menſch den Schaden wiſſentlich gethan, ohne doch zuvor darüber be⸗rathſchlagt zu haben, ſo hat er eine Ungerechtig⸗keit begangen. Dieſer Fall trifft bey denen ein, die aus Zorn oder andern ſolchen nothwendigen oder doch natürlichen Leidenſchaften bewogen werden, Andern Schaden zuzufügen. Dieſe be⸗gehen dadurch zwar eine Ungerechtigkeit, und ſündigen unſtreitig: aber ſie ſind deßwegen doch nicht böſe oder ungerechte Menſchen. Denn es iſt nicht ihr ſchlechter Charakter, welcher ſie be⸗wog, Andern Schaden zuzufügen.

Die dritte Claſſe iſt die, welche aus Vorſatz und mit Ueberlegung Schaden thut: und das ſind die böſen und ungerechten Menſchen. Daher der Dichter ſehr richtig ſagt:

Das, was der Zorn geboth, that freyer Vorſatz nicht.

Denn man kann ſagen, die erſte Urſache einer ſolchen Handlung liege nicht in dem Zornigen, ſondern in dem, welcher ihn zum Zorne gereitzt habe.

Ueberdieß iſt in ſolchen Fällen nie über das Factum, ſondern nur über das Recht der Streit. Denn daraus entſteht eben der Zorn, wenn man glaubt, ungerechter Weiſe von einem Andern beleidigt zu ſeyn. Bey den Ungerechtigkeiten, welche die Haltung oder Nichthaltung von Verträgen betreffen, iſt der Fall anders. Hier iſt der Streit über ein Factum; und einer von beyden, der, welcher es bejaht, oder der, welcher es läugnet, muß ein ſchlechter Menſch ſeyn, es ſey denn, daß ſein Gedächtniß ihn verläßt. Hier aber, bey Ungerechtigkeiten, die aus dem Zorne entſtehen, ſind beyde Theile über das, was geſchehen iſt, einig, und ſtreiten nur darüber, ob es mit Recht geſchehen iſt. Der, welcher von dem Andern im Zorne iſt be-

leidiget worden, glaubt, daß ihm Unrecht geſchehen ſey: und der, welcher im Zorne dem Andern Schaden zugefügt hat, glaubt, daß er Recht gethan habe.

Ganz anders iſt es, wenn jemand mit Ueberlegung und Vorſatz Andern Schaden zugefüget hat. Dann handelt er nicht nur ungerecht: ſondern ungerechte Handlungen dieſer Art laſſen auch auf einen ungerechten Charakter ſchließen.

Auf gleiche Weiſe iſt der, welcher gerechte Handlungen mit Vorſatz und Ueberlegung thut, für einen Mann von gerechtem Charakter zu halten. *)

Unter den nicht freywilligen Beleidigungen ſind einige verzeihlich, andere unverzeihlich.

---

*) Was hier noch im Griechiſchen dabey ſteht: „er „handelt aber gerecht, wenn er nur freywillig „handelt,“ — hat der Ueberſetzer wahrſcheinlich darum weggelaſſen, weil es ihm unverſtändlich und verdächtig war. Die Herausgeber wiſſen es eben ſo wenig zu erklären.

Verzeihlich ſind diejenigen Vergehungen, welche wir nicht nur unwiſſend, ſondern auch aus Unwiſſenheit begangen haben. Diejenigen Vergehungen aber, bey welchen zwar eine Unwiſſenheit vorwaltet, aber nicht die Unwiſſenheit, ſondern eine Leidenſchaft, und zwar eine nicht dem Menſchen unvermeidliche, nicht natürliche Leidenſchaft die Urſache des Fehlers iſt, ſind unverzeihlich.

Zwölftes Kapitel.

Inhalt. Man kann nie, im eigentlichen Sinne, freywillig Unrecht leiden: weil eine wahre Ungerechtigkeit, welche einem Menſchen widerfährt, von ſeiner Vernunft nie gut geheißen wird.

Unſre bisherige Unterſuchung über erwieſene oder erlittene Ungerechtigkeiten hat noch einige zweifelhafte Fragen übrig gelaſſen. Die erſte darunter iſt, ob man wohl das annehmen kann, was Euripides, in der folgenden, in der That ziemlich ſeltſam klingenden, Stelle ſagt:

„Ich brachte meine Mutter um. Es iſt „wahr; aber meine Rechtfertigung darauf iſt „kurz. Ich wollte ſo; ſie wollte auch: oder ich „that vielmehr ungern, was ſie gerne litt.“

Ich will ſoviel ſagen, iſt es in der That möglich, freywillig Ungerechtigkeiten zu leiden; oder iſt dieß immer unfreywillig, ſo wie hingegen das Unrechtthun immer freywillig iſt? Oder kann beydes auf gleiche Weiſe freywillig oder unfreywillig geſchehen; oder endlich iſt das Freywillige dem Unrechtthun und das Unfreywillige dem Unrechtleiden eigenthümlich?

Eben ſo kann gefragt werden, ob dem, welchem Gerechtigkeit widerfährt, ſie immer mit ſeinem freyen Willen widerfährt. Denn die Gerechtigkeit ausüben, iſt wie geſagt, immer freywillig. So daß man alſo wahrſcheinlich ſchließen kann, daß zwiſchen dem, welcher Unrecht thut und Unrecht leidet, und zwiſchen dem, welcher Gerechtigkeit ausübt, und eine gerechte Behandlung erfährt, gleiche Verhältniſſe obwalten; und daß folglich beydes: ſich Gerechtigkeit oder ſich Ungerechtigkeit erweiſen laſſen, auf gleiche Weiſe entweder freywillig oder unfreywillig ſeyn müſſe.

Das ſcheint auf den erſten Blick ungereimt, zu behaupten, daß jedem, welchem Gerechtigkeit widerfährt, es mit ſeinem guten Willen geſchehe. Denn augenſcheinlich leiden einige ſehr ungerne, was ſie doch gerechter Weiſe leiden.

Auch darüber kann noch gefragt werden, ob jedem, der an ſich etwas mit Unrecht leidet, eine Ungerechtigkeit widerfährt, oder ob es hier bey dem Leiden eben ſo iſt, wie es, nach unſern obigen Betrachtungen, bey dem Thun war. Man kann nähmlich vielleicht auch bloß zufälliger Weiſe, eben ſowohl der leidende als der handelnde Theil bey gerechten oder bey ungerechten

Handlungen werden. Nicht jeder, der etwas Gerechtes thut, handelt ſelbſt gerecht; und nicht jeder, der mit Unrecht etwas leidet, leidet eine Ungerechtigkeit. Auf gleiche Weiſe kann das, was man thut, oder was man leidet, gerecht ſeyn, und doch kann man keine Gerechtigkeit ausgeübt und keine Gerechtigkeit erfahren haben: denn beydes bezieht ſich auf einander, und iſt nothwendig mit einander verbunden.

Wenn ungerecht handeln nichts weiter hieße, als jemanden freywillig beſchädigen; und wenn freywillig handeln ſo viel heißt, als mit der Kenntniß der Perſon gegen die, des Inſtruments, mit welchem, und der Art und Weiſe, auf welche die Handlung geſchieht, handeln: ſo würde der Unmäßige z. B. der ſich ſelbſt durch freywillige Handlungen ſchadet, auch ſich ſelbſt freywillig Unrecht thun können.

Und dieß iſt eben die zweyte unausgemachte Frage: ob es möglich ſey, daß jemand ſich ſelbſt Unrecht thue.

Auch kann der, welcher nicht über ſich ſelbſt Herr iſt, mit eigenem guten Willen durch die

freywilligen Handlungen eines Andern Schaden leiden, und ſo wäre es alſo auch möglich, freywillig Unrecht zu leiden.

Aber vielleicht iſt obige Definition noch nicht vollſtändig, ſondern man muß zu den Merkmahlen der wiſſentlichen Beſchädigung noch dieß hinzuſetzen, daß dieſe Beſchädigung dem vernünftigen Willen des Beſchädigten zuwider ſeyn müſſe. In dieſem Falle würde jemand zwar freywillig einen Schaden leiden, aber nie freywillig eine wirkliche Ungerechtigkeit erfahren; weil niemandes vernünftiger Wille mit derſelben übereinſtimmen kann. Dieß iſt auch mit dem, der etwas aus Unmäßigkeit oder Mangel der Herrſchaft über ſich ſelbſt thut oder leidet, der Fall: er thut oder leidet es immer wider ſeinen vernünftigen Willen. Denn nie entſchließt ſich einer zu etwas vernünftig, was er nicht ſelbſt für recht und gut erkennt. Der Unmäßige aber thut, was er ſelbſt weiß, daß er es nicht thun ſollte.

Der, welcher das Seinige unter ſolchen Bedingungen hingiebt, wie nach dem Homer Glaukus dem Diomedes ſeine Waffen, „goldne ge-

„gen eherne, den Werth von hundert gegen den „Werth von neun Stieren,“ leidet deßhalb keine Ungerechtigkeit: denn es ſtand bey ihm, ſie nicht zu geben. Das aber, was man als eine Ungerechtigkeit leidet, kann nie in unſrer Gewalt ſtehen zu hintertreiben, ſondern iſt eine unvermeidliche Folge der vorhergegangenen ungerechten Handlung.

Und ſo iſt es alſo klar, daß wir nie anders, als unfreywillig, Ungerechtigkeiten leiden.

Dreyzehntes Kapitel.

Inhalt. Wenn bey einer Vertheilung gewiſſer Güter einem der Theilnehmer von dem Austheiler mehr gegeben wird, als ihm zukommt: welcher von beyden begeht da die Ungerechtigkeit? Das Reſultat der kurzen Unterſuchung iſt: der Austheiler begeht die Ungerechtigkeit; und er iſt ſtrafbar, wenn er wiſſentlich von der geſetzmäßigen Proportion abweicht.

Von den Fragen, die wir uns zu unterſuchen vornahmen, ſind noch zwey übrig. Die eine, ob derjenige ungerecht handelt, welcher dem Andern wider Verdienſt einen größeren Theil zutheilt, oder der, welcher ihn ohne Verdienſt empfängt; die zweyte, ob es möglich iſt, ſich ſelbſt Unrecht zu thun *).

Wenn das Erſte Statt findet, und der, welcher eine dem Verdienſte nicht angemeſſene Ver-

---

*) Die Beantwortung dieſer zweyten Frage folgt erſt in dem letzten Kapitel dieſes Buches; nachdem Ariſtoteles ſich vorher in dem 14ten und 15ten mit einigen, durch die erſte Frage veranlaßten, Nebenbetrachtungen beſchäftiget hat.

theilung macht, nicht der, welcher von einer ſolchen Vertheilung Nutzen zieht, eine Ungerechtigkeit begeht: ſo folgt, daß, wenn jemand mit Wiſſen und Willen einem Andern wider Verdienſt mehr, als ſich ſelbſt, zutheilet, dieſer gegen ſich ſelbſt ungerecht iſt. (Und dieß pflegen gerade die beſcheidenen und guten Menſchen am erſten zu thun, weil dieſe gerne ſich gegen Andere herabſetzen.)

Aber vielleicht iſt auch in dem vorbeſagten Falle die Vertheilung nicht ſo abſolut ungleich, als ſie ſcheint. Vielleicht hat der, welcher ſich von dem einen Gute zu wenig zugetheilt hat, ſich deſto mehr von einem andern, z. B. von der Ehre, oder von der moraliſchen Vortrefflichkeit zugeeignet.

Vielleicht kann auch die Schwierigkeit durch die Definition des Ungerechthandelns gehoben werden, zu welcher gehörte, daß die Sache wider den vernünftigen Willen des Andern geſchehe. Wenn der alſo, welcher ſich ſelbſt zu wenig zutheilt, nichts wider ſeinen vernünftigen Willen leidet: ſo iſt ihm dadurch auch keine Ungerechtigkeit, obgleich vielleicht ein Schaden, widerfahren.

Daß aber der, welcher eine unverhältnißmäſſige Austheilung macht, nicht der, welcher durch dieſelbe gewinnt, jedesmahl nothwendig eine ungerechte Handlung begeht, iſt vollkommen klar. Denn nicht der, in welchem das Ungerechte vorgeht, ſondern der, welcher es freywillig hervorbringt, thut die ungerechte Handlung. Dieß letztere aber findet nur bey demjenigen Statt, in welchem ſich die erſte Urſache und der Anfang der Handlung findet; welches in unſerm Falle derjenige iſt, welcher austheilet, nicht der, welcher empfängt.

Weil wir überdieß das Wort thun oder machen auf vielerley Weiſe brauchen, und wir z. B. auch von lebloſen Dingen, von der Hand, oder von dem Leibeigenen, der ſeines Herrn Befehle gehorcht, ſagen, daß ſie jemanden umgebracht haben; ſo müſſen wir auch anerkennen, daß es in dieſem Sinne möglich ſey, etwas Ungerechtes zu thun, ohne ſelbſt eine ungerechte Handlung zu begehen.

Ferner, wenn der, welcher austheilt, nur die Verhältniſſe unrichtig beurtheilt hat, ſo kann zwar ſeine Theilung unrichtig ſeyn, aber ſie iſt deßwegen nicht eine Ungerechtigkeit von ihm.

Er handelt nicht ungerecht nach dem moraliſchen, obgleich unrecht nach dem phyſiſchen Geſetze.

Wenn er aber die Verhältniſſe der Dinge und Perſonen wußte, und doch ſo unrecht entſchied: ſo nimmt er ſelbſt an der Ungerechtigkeit und an den Vortheilen der Ungerechtigkeit Antheil, es ſey, daß er einen Freund begünſtiget oder ſich an einem Feinde gerächt habe. Er iſt alſo eben ſo ſtrafbar, als der, welcher deßwegen eine ungerechte Austheilung macht, weil er ſelbſt wieder mit demjenigen theilt, welchen er ungerechter Weiſe begünſtiget hat. Denn auch der beſtochene Richter, welcher deßhalb der einen Partey den Acker ungerechter Weiſe zuerkennt, bekommt dafür nicht den Acker ſelbſt, ſondern etwas Anders, nähmlich Geld.

Vierzehntes Kapitel.

Inhalt. Ob es leicht ſey, die Forderungen der Gerechtigkeit in einzelnen Fällen zu erkennen und zu erfüllen; und auf was für Weſen dieſelben Anwendung leiden.

Die meiſten Menſchen glauben, daß, da es immer in ihrer Gewalt ſtehe, ungerecht zu handeln, es ihnen auch eben ſo leicht falle, gerecht zu ſeyn; aber weder das Eine noch das Andere iſt richtig. Denn zwar die äußere Handlung, durch welche etwas recht oder unrecht geſchieht, — bey ſeines Nachbars Weibe ſchlafen, einen andern ſchlagen, oder mit der Hand Geld austheilen, — dieß Alles iſt leicht, und ſteht jedesmahl in des Menſchen Gewalt; aber ſich den Charakter, die Geſinnungen, überhaupt die Eigenſchaften geben, welche dieſe Handlungen erſt zu gerechten oder ungerechten machen: dieß iſt nicht eben ſo leicht, und hängt nicht von einem augenblicklichen Entſchluſſe ab.

Auf gleiche Weiſe glauben viele, daß keine große Weisheit dazu gehöre, zu wiſſen, was gerecht oder ungerecht ſey. Denn man dürfe ja

nur wiſſen, was die Geſetze verordnen; und deren Ausſprüche ſey es ja nicht ſchwer, kennen zu lernen. Aber Handlungen, die auf dieſe Weiſe nach den Geſetzen geſchehen, ſind deßwegen noch nicht gerechte Handlungen; ausgenommen nur zufälliger Weiſe: ſondern es gehört noch dazu, daß man ſelbſt auf eine gewiſſe Weiſe dabey geſinnt ſey. Das Geſetzmäßige, in den Handlungen ſowohl, als in den Austheilungen, iſt nur dann für den Menſchen, der es thut, ein Act der Gerechtigkeit, wenn er auf gewiſſe Weiſe dabey beſchäfftigt iſt und auf eine beſtimmte Weiſe dabey handelt. Dieſe Beſchaffenheit, dieſe Weiſe aber zu kennen, iſt ſchwer, — ſchwerer, als zu wiſſen, was in einzelnen Fällen geſund iſt. Denn auch in Abſicht der Geſundheit iſt es leicht, im Allgemeinen zu wiſſen, daß Honig, Wein, Helleborus, Schneiden und Brennen — Hülfsmittel gegen Krankheiten ſind. Aber bey welchen Perſonen, zu welcher Zeit, und auf welche Weiſe man jedes dieſer Hülfsmittel anwenden müſſe: dieß zu wiſſen, erfordert eben ſo viel Arbeit, als es erfordert, ein Arzt zu werden.

Aus den eben angezeigten Meinungen entſteht noch eine neue; daß es dem Gerechten eben ſo leicht und noch leichter ſey, ungerecht als ge-

recht zu handeln; denn warum, ſagt man, ſollte er nicht eines Andern Eheſrau beſchlafen, oder einen unſchuldigen Mann ſchlagen können, ſo gut, als es dem Tapſern möglich wäre, ſo bald er wollte, ſeinen Schild wegzuwerfen, dem Feinde den Rücken zuzukehren und in alle Welt zu laufen. Ich antworte: ein feiger oder ein ungerechter Menſch ſeyn, heißt nicht, eine ſolche Handlung thun, welche bloß nach zufälligen Umſtänden als feige oder ungerecht erſcheint; ſondern es heißt: in ſich ſolche Eigenſchaften haben, welche natürlicher Weiſe zu feigen oder ungerechten Handlungen führen. Eben ſo, wie es nicht genug iſt, um ein Arzt zu ſeyn, daß man Arzeneyen gebe, oder daß man ſchneide und brenne, ſondern es muß auf eine beſtimmte, und den jedesmahligen Umſtänden angemeſſene Art geſchehen.

Noch muß ich anmerken, daß die Gerechtigkeit und gerechte Handlungen vornehmlich bey ſolchen Weſen Statt finden, welche zwar wahre und weſentliche Güter beſitzen; aber nur in einem mittleren Grade, bey welchen ein Zuwachs und eine Abnahme derſelben Statt findet. Die Götter, welche alle Güter im höchſten Grade beſitzen, haben keine Gelegenheit, Gerechtigkeit

gegen einander auszuüben; und auf gleiche Weiſe ſind durchaus böſe und verworfene Naturen der Gerechtigkeit unfähig und derſelben unbedürftig, denn ihnen ſchadet Alles. Die aber, welche, bis auf einen gewiſſen Grad, der Glückſeligkeit und der Tugend empfänglich ſind: dieſe haben in ihrem Verkehr mit einander der Gerechtigkeit nöthig, und dieſe können ſie auch ausüben, daher iſt die Gerechtigkeit eine menſchliche Tugend.

Funfzehntes Kapitel.

Inhalt. Wie Gerechtigkeit und Billigkeit ſich gegen einander verhalten. Die Billigkeit modificirt die allgemeinen Forderungen der Gerechtigkeit nach den bey einzelnen Fällen vorkommenden Umſtänden.

Mit den bisherigen Unterſuchungen hängt die über die Billigkeit und den billigen Mann und die Erörterung des Verhältniſſes zuſammen, in welchem beyde mit der Gerechtigkeit und dem gerechten Manne ſtehen.

Man erkennt, wenn man über die Sache nachdenkt, daß billig und gerecht nicht vollkommen daſſelbe, und daß es doch auch nicht der Art nach von einander verſchieden ſey. Von der einen Seite loben wir die billige Handlung und den billigen Mann; und loben ſie ſo ſehr, daß wir ſelbſt das Wort Billigkeit (ἐπιείκειαν) gebrauchen, um den tugendhaften Charakter überhaupt auszudrücken. Von der andern ſcheint es, die Sache in Abſtracto betrachtet, ſeltſam, daß die Billigkeit, wenn ſie etwas von der Gerechtigkeit Verſchiedenes ſeyn ſoll, etwas Lobenswürdiges ſeyn könne. Denn entweder müßte das Ge-

rechte oder das Billige etwas Fehlerhaftes ſeyn, wenn beyde von einander verſchieden ſind; oder, wenn beyde gleich lobenswürdig wären, ſo müßten ſie auch eins und daſſelbe ſeyn. Dieß iſt ungefähr die Hauptſchwierigkeit, welche in der Materie von der Billigkeit vorkommt.

Die Sachen hängen aber ſehr wohl zuſammen und der anſcheinende Widerſpruch iſt nicht vorhanden. Wenn wir ſagen, daß die billige Handlung beſſer, als die gerechte Handlung, iſt: ſo verſteben wir hier nur eine beſondere Art von gerechten Handlungen, und läugnen deßwegen nicht, daß die billige Handlung in einer andern Rückſicht zugleich eine gerechte Handlung ſeyn könne. Die Urſache des Mißverſtändniſſes aber liegt darin, daß die billige Handlung zwar an ſich gerecht, aber nicht gerecht nach dem Buchſtaben des Geſetzes, ſondern eine Verbeſſerung und Vervollkommnung des Geſetzes iſt. Nähmlich alle Geſetze geben ihre Entſcheidungen immer im Allgemeinen. Es giebt aber einige Sachen, über welche es unmöglich iſt, im Allgemeinen richtig zu entſcheiden. In Sachen alſo, wo das Geſetz zu einer allgemeinen Entſcheidung genöthigt, und wo doch eine allgemeine, vollkommen richtige Beſtimmung unmöglich iſt, da nimmt

das Geſetz das, was in den meiſten Fällen zu⸗ trifft, für das allgemein Richtige an, und gebie⸗ thet oder verbiethet allgemein, wobey es wohl weiß, daß es Ausnahmen giebt. Und deßwegen kann doch das Geſetz untadelhaft ſeyn. Der Fehler liegt nicht im Geſetze noch im Geſetzgeber, ſondern in der Natur des Gegenſtandes. Und beynahe ſind alle praktiſchen Gegenſtände von der Art, keine allgemeinen Regeln ohne Ausnahme zuzulaſſen.

Wenn nun alſo das Geſetz im Allgemeinen geredet hat, jetzt aber ein Fall vorkommt, wel⸗ cher unter jenes Allgemeine nicht zu bringen iſt, dann iſt es recht, das, was der Geſetzgeber aus⸗ gelaſſen und worin er gefehlt hat, indem er zu allgemein ſprach, zu ergänzen, und das zu thun, was der Geſetzgeber ſelbſt, wenn er gegenwärtig wäre, gebiethen würde, und was er, wenn er den Fall vorausgeſehen hätte, in ſein Geſetz würde aufgenommen haben; und gerade dieß thut die Billigkeit. Das Billige iſt daher gerecht und iſt zugleich doch auch beſſer, als ein gewiſſes Ge⸗ rechte; — nicht beſſer, als die Gerechtigkeit im Allgemeinen, aber beſſer als das, um des allge⸗ meinen Ausdrucks willen, fehlerhafte Geſetz.

So läßt ſich alſo die Natur der Billigkeit am beſten beſtimmen, daß ſie in einer Verbeſ⸗

ſerung des Geſetzes beſtehe, da wo dieſes, wegen der Allgemeinheit ſeiner Entſcheidungen, mangelhaft iſt.

Eben dieß iſt die Urſache, warum es nicht über alle Gegenſtände Geſetze giebt, weil es bey einigen unmöglich iſt, im Allgemeinen Vorſchriften zu geben. In ſolchen Fällen ſind nur Decrete (ψηφίσματα) nöthig. Von einer unbeſtimmten Sache kann die Regel ſelbſt nicht beſtimmt ſeyn; ſo wie das bleyerne Winkelmaß bey dem Lesbiſchen Gebäude gebraucht wird. Das Richtmaß nähmlich muß ſich nach der Form des Steins richten und mit derſelben abwechſeln: und ſo müſſen ſich auch die Schlüſſe (ψηφίσματα) eines Regenten mit den Gegenſtänden abändern.

Hieraus wird nun hinlänglich klar ſeyn, was Billigkeit ſey, in wie fern ſie mit der Gerechtigkeit einerley, und in wie fern ſie doch von einer gewiſſen Art der Gerechtigkeit verſchieden und beſſer als dieſelbe ſeyn könne. Es iſt ferner klar, wer der billige Mann ſey: nähmlich derjenige, welcher zu Handlungen der Art entſchloſſen und aufgelegt iſt; der, welcher nicht ſein Recht zum Schaden Anderer aufs äußerſte treibt, ſondern ſich lieber ſelbſt etwas entzieht, wenn er gleich das Geſetz zu ſeinem Beyſtande hätte.

Sechzehntes Kapitel.

Inhalt. Man kann ſich ſelbſt eigentlich nicht Unrecht thun: wenn man ſich nicht etwa verſchiedene Theile ſeines Ich dabey denkt. Unrecht thun aber, wird beyläufig gezeigt, iſt der Regel nach ein größeres Uebel als Unrecht leiden.

Aus dem bisher Geſagten wird ſich nun die Frage leichter auflöſen laſſen, ob der Menſch eine Ungerechtigkeit gegen ſich ſelbſt begehen könne.

Unter dem Worte gerecht, wird, wie ich oben ausgeführt habe, der Inbegriff aller Tugenden verſtanden, in ſo fern ſie von dem Geſetz gebothen ſind. Das Geſetz gebiethet z. B. nicht, daß jemand ſich ſelbſt entleiben ſoll. Was es aber nicht gebiethet, verbiethet es.

Ferner, wenn jemand, ohne geſetzmäßig dazu berechtigt zu ſeyn, jemanden ſchadet, der nicht ihm zuerſt geſchadet hat, und dieß freywillig thut: ſo handelt er ungerecht. Freywillig aber handelt der, welcher mit Kenntniß des Gegenſtandes, und der Art und Weiſe ſeines eignen Verfahrens handelt. Alle dieſe Prädicate kom-

men dem zu, welcher ſich aus Wuth und Unwillen ſelbſt entleibt. Er thut es freywillig; er thut es gegen das Geſetz: er handelt alſo ungerecht. Aber wem thut er eigentlich Unrecht? Etwa der bürgerlichen Geſellſchaft, deren Glied er iſt, aber nicht ſich ſelbſt? Dieß ſcheint ſo. Denn wer ſich ſelbſt entleibt, leidet den Tod freywillig: eine Ungerechtigkeit aber leidet niemand freywillig. Dieß ſcheint auch daraus zu folgen, daß der Staat den Selbſtmörder beſtraft; und daß der, welcher ſich ſelbſt das Leben genommen hat, gewiſſer Maßen für entehrt angeſehen wird. Ein Beweis, daß man ſeine Handlung als eine gegen die Geſellſchaft bewieſene Ungerechtigkeit anſieht.

Was die zweyte Art der Ungerechtigkeit betrifft, welche nicht alle Untugenden unter ſich begreift, ſondern nur eine Art derſelben iſt; ſo kann nach derſelben der Menſch noch viel weniger gegen ſich ſelbſt ungerecht handeln. (Dieſe ſpecielle Art der Ungerechtigkeit, die ſich vornehmlich auf das Eigenthum bezieht, iſt von dem, was man Unrecht überhaupt nennt, eben ſo unterſchieden, wie die Feigheit von der moraliſchen Unvollkommenheit überhaupt unterſchieden iſt.) Daß dieſe Art der Ungerechtigkeit aber,

welche darin beſteht, daß eine Sache dem recht⸗mäßigen Eigenthümer entwendet und dem un⸗rechtmäßigen zugeeignet wird, nicht von einem Menſchen gegen ſich ſelbſt begangen werden kann; iſt daraus klar, weil er ſich alsdann ſelbſt zu⸗gleich etwas entwenden und geben müßte: wel⸗ches aber doch einander aufhebt. Immer ſchei⸗nen nothwendig mehrere Perſonen vorhanden ſeyn zu müſſen, zwiſchen welchen ein gerechtes oder ungerechtes Verfahren Statt finden ſoll. Es iſt noch ferner nothwendig, daß die Beleidi⸗gung, welche eine Ungerechtigkeit ſeyn ſoll, eine freywillige, eine vorſätzliche und eine nicht durch eine vorhergegangene Beleidigung verurſachte Wiedervergeltung ſeyn müſſe. Denn der, wel⸗cher nur deßwegen dem Andern Schaden thut, weil er zuvor Schaden von ihm gelitten hat, und ihm Gleiches mit Gleichem vergelten will, ſcheint nicht ungerecht zu handeln. Der Menſch nun, in Beziehung auf ſich ſelbſt, kann, wenn er ſich auch Schaden thut, weder als der erſte Angreifer, noch als zum Angriff gereizt angeſe⸗hen werden: denn er iſt handelnder und leiden⸗der Theil in eben demſelben Augenblicke.

Auch müßte er, ſollte er ſich Unrecht thun können, freywillig eine Ungerechtigkeit leiden,

welches, nach dem oben Geſagten, unmöglich iſt.

Zu allem dieſen kommt, daß man nur ungerecht handelt, indem man eine beſtimmte Art von Ungerechtigkeit begeht. Die vornehmſten Arten derſelben aber, als Ehebruch, gewaltthätiger Einbruch oder Diebſtahl, finden nicht Statt, wenn vom Verhalten des Menſchen gegen ſich ſelbſt die Rede iſt.

Doch ſchon durch dieſes einzige Princip, daß Niemand freywillig Ungerechtigkeit leidet, wird die Frage, ob jemand gegen ſich ſelbſt ungerecht handeln könne, hinlänglich entſchieden.

Beydes ſind Uebel, Ungerechtigkeit leiden und Ungerechtigkeit thun. Jenes heißt weniger, dieſes heißt mehr haben, als das Mittlere oder das vollkommen ſchickliche Maß enthalten ſollte. Dieſer mittlere Zuſtand iſt, in Abſicht der Theile des Körpers, welche der Arzt beurtheilt, die Geſundheit, in Abſicht derer, welche der Exercitienmeiſter vor Augen hat, Geſchicklichkeit.

Unter jenen beyden Uebeln aber iſt Unrechtthun das Größte: denn es iſt zugleich tadelhaft und iſt mit innerer Unvollkommenheit und Schlechtigkeit entweder des ganzen Charakters oder wenigſtens ſeiner vornehmſten Grundzüge

verbunden. Das Unrechtleiden hingegen findet Statt, ohne daß im Menſchen ſelbſt etwas Fehlerhaftes und Böſes vorhanden ſey.

So ſind nun die Sachen beſchaffen, an ſich betrachtet. Aber im einzelnen Falle iſt es wohl möglich, daß das Unrechtleiden, ob es gleich an ſich das geringere Uebel iſt, doch dem Menſchen zufälliger Weiſe, durch die Umſtände den größeren Schaden bringt. Aber auf ſolche Ausnahmen können die Wiſſenſchaft und die Kunſt keine Rückſicht nehmen. Der Arzt ſagt immer, daß eine Lungenentzündung eine größere Krankheit iſt, als wenn man ſich an einen Fuß ſtößt: und doch kann es zufälliger Weiſe geſchehen, daß der, welcher ſich ſtößt und fällt, dadurch in die Hände der Feinde geräth und ſein Leben verliert.

In einem metaphoriſchen Sinne läßt ſich wohl ſagen, nicht, daß der Menſch gegen ſich ſelbſt, ſondern daß ein Theil von ihm gegen einen andern Theil gerecht ſey. Auf dieſes Verhältniß würden aber auch nicht alle Arten der Gerechtigkeit, ſondern nur die zwiſchen Herrn und Diener, zwiſchen Hausvater und Familiengliedern paſſen. Bey dieſer Anſicht der Dinge nähmlich, trennt man den vernünftigen Theil der Seele von dem ſinnlichen. Und eben den

den Perſonen, welche hierauf Rückſicht nehmen, ſcheint eine Ungerechtigkeit des Menſchen gegen ſich ſelbſt möglich, weil unter dieſen Theilen der eine etwas leiden kann, was er nicht zugleich ſelbſt begehrt. So wie nun zwiſchen dem Gebie-thenden und Gehorchenden gewiſſe Gerechtſame obwalten und eine Ausübung der Gerechtigkeit möglich iſt, ſo iſt dieſelbe auch zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit möglich.

So viel zur Erklärung der Gerechtigkeit und der übrigen ethiſchen Tugenden.

Sechſtes Buch.

Erſtes Kapitel.

Inhalt. Ariſtoteles kommt in dieſem Buche zu der Lehre von der Klugheit. In einer längern Einleitung zu derſelben (Kap. 1 — 7.) wird die Klugheit in ihrem Zuſammenhange mit andern ihr verwandten Vorzügen und Vollkommenheiten des Verſtandes vorgeſtellt. Den Anfang macht eine Eintheilung der Seelenkraft nach ihren verſchiednen Wirkungsarten, in dieſem erſten Kapitel.

Wir haben bisher immer geſagt, daß der tugendhafte Mann das Mittel wählen, und ſich von den beyden Extremen, dem Zuviel und dem Zuwenig entfernen müſſe; wir haben ferner ge-

ſagt, daß das Mittel in jeder Sache dasjenige ſey, was die geſunde Vernunft für das ſchicklichſte erklärt: dieſes müſſen wir nun noch genauer beſtimmen. Denn bey allen tugendhaften Fertigkeiten, ſo wie bey allen Fertigkeiten überhaupt, giebt es einen gewiſſen Endzweck, ein Ziel, auf welches der, welcher Vernunft hat, Rückſicht nehmen muß, wenn er wiſſen ſoll, wie viel er dem einen Theile zuzuſetzen und von dem andern abzunehmen habe. Es giebt eine gewiſſe Gränzbeſtimmung des Mittleren, welche daſſelbe, nach dem Urtheile der richtigen Vernunft, von den Extremen des zu Vielen und des zu Wenigen abſondert.

Jene Regel, die Mitte zu beobachten, iſt zwar an ſich richtig; aber ſie giebt keine deutliche und beſtimmte Vorſchrift. Denn auch bey allen Veranſtaltungen und Unternehmungen, welchen eine wiſſenſchaftliche Kenntniß zum Grunde liegt, kann man mit Wahrheit ſagen, daß man, um ſie zu Stande zu bringen, weder zu viel noch zu wenig arbeiten, weder unmäßig fleißig noch faul ſeyn, ſondern die Mittelſtraße halten und ſo verfahren müſſe, wie die geſunde Vernunft gebiethet. Mit dieſer Regel allein aber wäre noch ſehr wenig ausgerichtet; ſo wenig, als wenn jemand

auf die Frage: was für eine Diät man zur Wiederherſtellung ſeiner Geſundheit halten ſolle? antwortete: eine ſolche, als die Arzneykunſt und ein vernünftiger Arzt vorſchreiben würden. Auf gleiche Weiſe müſſen alſo die Regeln, welche zu Erlangung gewiſſer Fertigkeiten des Geiſtes gegeben werden, nicht nur wahr, ſondern auch deutlich und beſtimmt ſeyn; es muß geſagt werden, was die richtige Vernunft iſt, und welche Beſtimmungen ſie giebt.

Wir haben oben die Tugenden der Seele eingetheilt in die der Sitten und in die des Verſtandes. Von den ſittlichen Tugenden haben wir bisher gehandelt; von den Verſtandestugenden will ich jetzt die Unterſuchung anfangen, wenn ich zuvor etwas von der Seele überhaupt werde geſagt haben.

Es iſt ſchon oben geſagt worden, daß es zwey Theile der Seele gebe, den vernünftigen und den vernunftloſen. Der vernünſtige Theil der Seele kann auf gleiche Weiſe in zwey neue Theile abgetheilt werden; der eine iſt derjenige, mit welchem wir diejenigen Gegenſtände betrachten, deren Principien nothwendig und nur auf eine einzige Art möglich ſind; der andere iſt der, mit welchem wir Gegenſtände betrachten, die ih-

rer wandelbaren Principien wegen auf vielfache Weiſe ſeyn können. Denn, wenn gewiſſe Gegenſtände der Erkenntniß, der Art nach, von einander unterſchieden ſind: ſo müſſen auch die Theile der Seele, welche ſich mit jedem derſelben beſchäftigen, der Art nach, von einander verſchieden ſeyn, wofern anders zwiſchen der Erkenntnißkraft und zwiſchen dem Objecte der Erkenntniß eine Analogie und eine Gleichartigkeit Statt finden ſoll. Von jenen beyden Theilen der Seele können wir den einen den wiſſenſchaftlichen, den andern den überlegenden nennen. Denn berathſchlagen und überlegen iſt eins und daſſelbe. Nun berathſchlagt ſich aber niemand über Dinge, die nur auf eine einzige Art möglich ſind.

Die überlegende oder raiſonnirende Fähigkeit iſt alſo nur ein Theil des Vernunft-Vermögens.

Zweytes Kapitel.

Inhalt. Der berathſchlagende oder überlegende Theil der Seele beſteht in der Anwendung des Verſtandes auf Begierden und die Mittel ihrer Befriedigung. Was Vorſatz ſey und ein Gegenſtand deſſelben ſeyn könne.

Es iſt nunmehr alſo zu unterſuchen, welches von jedem dieſer Theile die beſte Art zu ſeyn oder die vollkommenſte Fertigkeit ſey. Dieſe macht zugleich die Tugend jedes Theiles aus. Die Tugend jedes Vermögens aber bezieht ſich immer auf das Werk, welches dadurch hervorgebracht werden ſoll.

Drey Sachen aber ſind in der Seele, von welchen alle Thätigkeit und alle Erkenntniß der Wahrheit abhängt: dieſe ſind die Empfindung, der Verſtand und die Begierde.

Unter dieſen iſt die Empfindung an und für ſich das Princip keiner freyen Handlung. Dieſes iſt daraus klar, weil die Thiere zwar Empfindung haben, aber freyer Handlungen nicht fähig ſind.

Das, was, in Abſicht der Denkkraft, die Bejahung und Verneinung iſt: das iſt, in Anſehung des Begehrungsvermögens, die Begierde und die Verabſcheuuug.

Da nun die ſittliche Tugend eine vorſätzliche Fertigkeit, der Vorſatz aber eine überlegte Begierde iſt: ſo muß, wenn der Vorſatz gut und tugendhaft ſeyn ſoll, zu gleicher Zeit das Reſultat der Ueberlegung wahr und die Begierde recht ſeyn, und beyde dergeſtalt übereinſtimmen, daß das, was der Verſtand bejaht, die Begierde auch als ihr Ziel verfolge.

Die nun ſo angewandte Denkkraft und die dazu abzweckende Erkenntniß der Wahrheit iſt praktiſcher Verſtand und praktiſche Wahrheit. Von dem bloß theoretiſchen Verſtande, welcher weder auf Handlungen an ſich noch auf Hervorbringung einer gewiſſen beſtimmten Wirkung abzielt, beſteht das Gute und Schlechte bloß in der Wahrheit und im Irrthume. Denn Erkenntniß iſt das allgemeine und eigenthümliche Werk des Verſtandes. Von dem praktiſchen Verſtande aber liegt das Gute in derjenigen Erkenntniß der Wahrheit, mit welcher zugleich die richtige Begierde übereinſtimmt.

Von jeder Handlung nun liegt das Princip im Vorſatze. (Das Princip jeder Handlung nähmlich iſt doppelt: das eine iſt die Veränderung, worauf ſie unmittelbar folgt; das andre der Endzweck, um deſſentwillen ſie geſchieht. Der Vorſatz nun iſt das erſte dieſer beyden Principien.) Princip des Vorſatzes aber iſt die Begierde und ein Satz des Verſtandes, der etwas von einem Endzwecke ausſagt. Daher kann alſo ein Vorſatz ohne eine vorhergegangene Anwendung der Denkkraft und ohne eine gewiſſe ſittliche Fertigkeit nicht Statt finden. Denn niemand handelt gut oder ſchlecht, ohne daß dabey ſowohl der Verſtand als die Sitten ins Spiel kommen.

Der Verſtand an ſich enthält keine Triebfeder, welche uns in Bewegung ſetzet, ſondern nur derjenige Verſtand, welcher ſich mit Betrachtung der Zwecke abgiebt, und deßwegen der praktiſche heißt. Wo dieſer das Princip von Handlungen iſt: ſo iſt er auch das Princip von allem, was gemacht und hervorgebracht wird. Denn jeder, der etwas macht, macht es um eines gewiſſen Endzwecks willen: und dieß Hervorbringen iſt niemahls Zweck an ſich und hat immer Beziehung auf das, was hervorgebracht

werden ſoll, und auf den Nutzen dieſes Hervorgebrachten. So iſt es aber nicht bey Handlungen, bey welchen bloß die Thätigkeit in Betrachtung gezogen wird: denn hier iſt die wohlgelingende Thätigkeit an ſich Zweck, und die Begierde kann ſchon auf dieſe gehen.

Der Vorſatz iſt alſo entweder eine Thätigkeit des Verſtandes, welche zugleich Begierden erregt, oder eine Begierde, welche durch verſtändige Thätigkeit regiert wird. Und das Princip, in welchem dieſe beyden Stücke vereiniget ſind, iſt der Menſch.

Es iſt aber nichts ein Gegenſtand des Vorſatzes, was ſchon vergangen iſt. Niemand kann ſich vorſetzen, Troja zerſtört zu haben. Auch wird nicht über das gerathſchlagt, was vergangen, ſondern über das, was zukünftig iſt, und was noch auf die eine oder die andere Seite ausſchlagen kann. Das aber, was vergangen iſt, kann ſchlechterdings nicht ungeſchehen gemacht werden. Daher ſagt Agathon richtig:

Dieß Eine iſt der Gottheit ſelbſt verwehrt:
Das was gethan iſt, ungeſchehn zu machen.

Von jeder Handlung nun liegt das Princip im Vorſatze. (Das Princip jeder Handlung nähmlich iſt doppelt: das eine iſt die Veränderung, worauf ſie unmittelbar folgt; das andre der Endzweck, um deſſentwillen ſie geſchieht. Der Vorſatz nun iſt das erſte dieſer beyden Principien.) Princip des Vorſatzes aber iſt die Begierde und ein Satz des Verſtandes, der etwas von einem Endzwecke ausſagt. Daher kann alſo ein Vorſatz ohne eine vorhergegangene Anwendung der Denkkraft und ohne eine gewiſſe ſittliche Fertigkeit nicht Statt finden. Denn niemand handelt gut oder ſchlecht, ohne daß dabey ſowohl der Verſtand als die Sitten ins Spiel kommen.

Der Verſtand an ſich enthält keine Triebfeder, welche uns in Bewegung ſetzet, ſondern nur derjenige Verſtand, welcher ſich mit Betrachtung der Zwecke abgiebt, und deßwegen der praktiſche heißt. Wo dieſer das Princip von Handlungen iſt: ſo iſt er auch das Princip von allem, was gemacht und hervorgebracht wird. Denn jeder, der etwas macht, macht es um eines gewiſſen Endzwecks willen: und dieß Hervorbringen iſt niemahls Zweck an ſich und hat immer Beziehung auf das, was hervorgebracht

werden ſoll, und auf den Nutzen dieſes Hervorgebrachten. So iſt es aber nicht bey Handlungen, bey welchen bloß die Thätigkeit in Betrachtung gezogen wird: denn hier iſt die wohlgelingende Thätigkeit an ſich Zweck, und die Begierde kann ſchon auf dieſe gehen.

Der Vorſatz iſt alſo entweder eine Thätigkeit des Verſtandes, welche zugleich Begierden erregt, oder eine Begierde, welche durch verſtändige Thätigkeit regiert wird. Und das Princip, in welchem dieſe beyden Stücke vereiniget ſind, iſt der Menſch.

Es iſt aber nichts ein Gegenſtand des Vorſatzes, was ſchon vergangen iſt. Niemand kann ſich vorſetzen, Troja zerſtört zu haben. Auch wird nicht über das gerathſchlagt, was vergangen, ſondern über das, was zukünftig iſt, und was noch auf die eine oder die andere Seite ausſchlagen kann. Das aber, was vergangen iſt, kann ſchlechterdings nicht ungeſchehen gemacht werden. Daher ſagt Agathon richtig:

Dieß Eine iſt der Gottheit ſelbſt verwehrt:
Das was gethan iſt, ungeſchehn zu machen.

Von beyden Theilen der Denkkraft iſt das eigenthümliche Werk die Erkenntniß der Wahrheit. Durch welche Fertigkeiten nun jeder dieſer Theile am meiſten zur Wahrheit gelangt, dieſe Fertigkeiten ſind zugleich die Tugenden jedes Theils.

Drittes Kapitel.

Inhalt. Da beyde Theile der Denkkraft ſich mit der Wahrheit beſchäftigen; ſo zählt Ariſtoteles fünf Arten, zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen auf, und erklärt in dieſem Kapitel zuerſt die zweyte der von ihm angeführten: die Wiſſenſchaft.

Ueber dieſe Fertigkeiten nun werden wir die Unterſuchung von neuem anſtellen und dieſelbe von vorn anfangen müſſen.

Alle Arten, wie die Seele zur Erkenntniß der Wahrheit, es ſey in bejahenden oder verneinenden Sätzen, gelangt, laſſen ſich auf fünfe, der Zahl nach, zurückbringen. Dieſe ſind Kunſt, Wiſſenſchaft, Klugheit, Weisheit, ſpeculativer Verſtand.

Meinung und Glaube habe ich nicht mit auf dieſe Liſte geſetzt, weil dieſe eben ſo wohl zum Irrthume als zur Wahrheit führen können.

Wenn wir nun die Begriffe dieſer fünf Stücke genauer zergliedern und uns nicht mit dem begnügen wollen, was ſie unter ſich gemein haben: ſo wird zuerſt, was die Wiſſenſchaft ſey, aus folgenden Betrachtungen klar werden.

Alle kommen darüber überein, daß die Objecte der Wiſſenſchaft Dinge ſind, welche nur auf eine einzige Art ſeyn können. (Denn alles, was auf mehrerley Weiſe möglich iſt, kann, ſeitdem ich daſſelbe betrachtet habe, ſich verändern, und alſo meinen gefundenen wahren Satz falſch machen.) Das wiſſenſchaftlich Erkennbare iſt alſo das abſolut Nothwendige, alſo auch das Ewige: denn alles, was abſolut nothwendig iſt, iſt immerwährend. Das Immerwährende aber iſt weder entſtanden, noch wird es je vergehen.

Zweytens, jede Wiſſenſchaft kann gelehrt werden und das wiſſenſchaftlich Erkennbare iſt zugleich ein Gegenſtand, der erlernt werden kann.

Jede Belehrung aber oder jeder Unterricht geſchieht, indem aus vorher ſchon dem Menſchen bekannten Begriffen andere unbekannte hergeleitet werden: wie ich dieß in der Analytik weiter ausgeführt habe.

Dieſe Herleitung des Unbekannten aus dem Bekannten geſchieht entweder durch die Induction, oder vermittelſt des Syllogismus. Die Induction iſt das Princip auch der allgemeinen Begriffe ſelbſt. Der Syllogiſmus aber zieht Folgerungen aus den allgemeinen Begriffen. Es giebt

alſo unter den Principien, aus welchen der Syllogismus ſeine Prämiſſen hernimmt, einige, die nicht wieder durch einen Syllogismus bewieſen werden können. Sie müſſen alſo durch die Induction bewieſen werden.

Die Wiſſenſchaft iſt alſo eine Fertigkeit zu demonſtriren: wozu noch alle die andern Beſtimmungen geſetzt werden müſſen, die ich in der Analytik ausgeführt habe.

Die Wiſſenſchaft iſt eine gewiſſe beſtimmte Art des Fürwahrhaltens, die nähmlich, welche aus der Erkenntniß der Principien entſpringt. Denn wenn nicht die Gewißheit der Concluſion aus der Gewißheit der Principien entſpringt, und dieſe daher in einem höhern Grade dem Menſchen bekannt ſind, als jene; ſo hat er die wiſſenſchaftliche Kenntniß nur zufälliger Weiſe. So viel von dem erſten Artikel, der Wiſſenſchaft.

Viertes Kapitel.

Inhalt. Von dem erſten der im vorigen Kapitel angegebnen Wege zur Erkenntniß, der Kunſt. Sie hat das Hervorbringen zufälliger Dinge nach richtigen Grundſätzen zum Gegenſtande.

Unter den Dingen, welche auf mehr als einerley Weiſe möglich ſind, ſind auch die Handlungen der Menſchen, entweder bloß, in ſo fern ſie an ſich Thätigkeiten ſind, oder in ſo fern ſie etwas hervorbringen; in ſo fern dabey etwas gethan, oder etwas gemacht wird. Denn thun und machen, thätig ſeyn und etwas hervorbringen, iſt, (auch bloß nach den Begriffen des gemeinen Menſchenverſtandes,) von einander unterſchieden. Daher iſt alſo auch die Fertigkeit, mit Vernunft zu handeln, von der Fertigkeit, mit Vernunft etwas hervor zu bringen, unterſchieden und eins iſt nicht unter dem andern enthalten. Durch bloße Handlungen wird nichts hervorgebracht, und wer etwas hervorbringt, will nicht bloß ſeine Kraft äußern.

Wenn wir die in die Geſellſchaft eingeführten Künſte, z. E. die Baukunſt, betrachten: ſo finden wir bey ihnen allen eine Fertigkeit, etwas

mit Vernunft hervor zu bringen. Umgekehrt finden wir, daß, wo immer eine ſolche Fertigkeit vorhanden iſt, ſolche mit dem Nahmen der Kunſt belegt wird. Man kann alſo mit Recht die Kunſt definiren: durch die Fertigkeit etwas nach vernünftiger Ueberlegung hervor zu bringen.

Jede Kunſt hat mit dem Entſtehen irgend einer Sache zu thun. Die Vorſtellungen und Ueberlegungen, welche bey ihr zum Grunde liegen, haben den Endzweck, etwas, das eben ſo wohl ſeyn als nicht ſeyn kann, zur Wirklichkeit zu bringen. Von jedem Kunſtwerke liegt die Urſache ſeiner Entſtehung nicht in ihm ſelbſt, ſondern in dem, welcher es hervorbringt. Daher hat die Kunſt es weder mit Dingen zu thun, die durch Nothwendigkeit ſind oder geſchehen, noch mit denen, welche von der Natur bewirkt werden: denn dieſe haben den Grund ihrer Entſtehung in ſich ſelbſt.

Da aber Thun und Machen, wie ich ſchon geſagt habe, zwey verſchiedne Dinge ſind: ſo hat auch die Kunſt, welche zu ihrem Object das Machen oder das Hervorbringen hat, mit den Handlungen, als bloße Thätigkeit betrachtet, nichts zu thun.

In gewiſſem Maße haben die Kunſt und das Glück dieſelben Gegenſtände, womit ſie ſich beſchäftigen. Daher ſagt auch Agathon:

„Stets liebte Kunſt das Glück, das Glück die Kunſt.“

Wenn nun alſo die Kunſt, wie wir geſagt haben, die Fertigkeit iſt, etwas nach wahren, der Vernunft gemäßen Geſetzen hervor zu bringen: ſo wird es das Widerſpiel der Kunſt ſeyn, wenn jemand die Fertigkeit hat, nach falſchen Begriffen und unrichtigen Ueberlegungen etwas hervor zu bringen.

Fünftes Kapitel.

Inhalt. Die Klugheit, als die dritte Art zur Wahrheit zu gelangen, vorläufig im allgemeinen betrachtet.

Ueber die Klugheit werden wir ſo am beſten unſre Unterſuchungen anſtellen können, wenn wir Acht geben, welches diejenigen Menſchen ſind, die man kluge Leute nennt.

Das Eigenthümliche des klugen Mannes ſcheint darin zu liegen, daß er über die Dinge, welche ihm ſelbſt nützlich und gut ſind, gute Rathſchläge faſſen könne, und zwar nicht über das Gute und Nützliche in Beziehung auf einen einzelnen Gegenſtand, wie z. B. über das, was ihn geſund oder ſtark machen könne, ſondern über diejenigen Güter, welche ſich auf die Glückſeligkeit des Lebens im Ganzen beziehen. Ein Beweis, daß dieſe Erklärung richtig iſt, findet ſich in der Bemerkung, daß, wenn wir einen Menſchen zu Erreichung irgend eines erheblichen und guten Zwecks, deſſen Hervorbringung demungeachtet nicht das Werk einer eigenen Kunſt iſt, ſchickliche Mittel wählen ſehen, wir ihn in Abſicht dieſer Sache klug nennen.

Im Ganzen wäre alſo der kluge Mann der zum Rathſchlagen über die Dinge vorzüglich fähige Mann.

Nun berathſchlaget ſich aber Niemand über die Dinge, welche nur auf eine einzige Weiſe ſeyn können, noch über die, welche es gar nicht in ſeiner Gewalt ſtehet abzuändern. Wenn daher die Wiſſenſchaft eine Kenntniß der Dinge durch Demonſtration iſt; und wenn von denjenigen Gegenſtänden keine Demonſtration Statt findet, deren erſte Grundurſachen auf mehr als eine Weiſe möglich ſind; und wenn endlich eine Berathſchlagung bey Dingen, die auf eine nothwendige Weiſe geſchehen, ſich nicht denken läßt: ſo wird die Klugheit ſowohl von Wiſſenſchaft als von Kunſt unterſchieden ſeyn; von Wiſſenſchaft, weil alles, was Geſchäfte heißt, womit die Klugheit zu thun hat, zu den Dingen gehört, die auf mehrerley Weiſe ſeyn können; von Kunſt, weil die Geſchäfte des Klugen, wobey es bloß auf Handlungen als Handlungen ankommt, von der Beſchäftigung des Künſtlers, wobey die Hervorbringung eines beſtimmten Werks beabſichtiget wird, der Art nach verſchieden ſind.

Nach dieſen Abſonderungen bleiben alſo für die Klugheit folgende Merkmahle: daß ſie die

Fertigkeit ſey, nach richtigen Einſichten zu handeln, in Dingen, welche ſich auf das Wohl und Wehe des Menſchen beziehen.

Diejenige Wirkſamkeit, durch welche man etwas macht oder hervorbringt, hat immer ihren Endzweck außer ſich: diejenige Thätigkeit aber, welche man in Geſchäften beweiſt, iſt nicht immer in dieſem Falle. Denn es kann an ſich Zweck ſeyn, in nützlichen und wohlgelingenden Geſchäften ſeine Thätigkeit anzuwenden.

Wir ſehen hieraus, warum wir Männern, wie Pericles und ſeines gleichen, vorzüglichen Ruhm der Klugheit zuſchreiben; — weil wir nähmlich an ihnen zu entdecken glauben, daß ſie in einem vorzüglichen Grade dasjenige, was ihnen ſelbſt und andern Menſchen nützlich und gut ſey, ausfindig zu machen wußten. Da dieſe Güter ſich nun entweder auf das Hausweſen oder auf den Staat beziehen: ſo ſind es vorzüglich ökonomiſche oder politiſche Einſichten, welche wir mit dem Nahmen der Klugheit belegen.

Daher kommt es auch, daß die Griechen die Mäßigung der Leidenſchaften mit einem Nahmen (σωφρωσύνη) belegen, welcher ſo viel heißt, als

Im Ganzen wäre alſo der kluge Mann der zum Rathſchlagen über die Dinge vorzüglich fähige Mann.

Nun berathſchlaget ſich aber Niemand über die Dinge, welche nur auf eine einzige Weiſe ſeyn können, noch über die, welche es gar nicht in ſeiner Gewalt ſtehet abzuändern. Wenn daher die Wiſſenſchaft eine Kenntniß der Dinge durch Demonſtration iſt; und wenn von denjenigen Gegenſtänden keine Demonſtration Statt findet, deren erſte Grundurſachen auf mehr als eine Weiſe möglich ſind; und wenn endlich eine Berathſchlagung bey Dingen, die auf eine nothwendige Weiſe geſchehen, ſich nicht denken läßt: ſo wird die Klugheit ſowohl von Wiſſenſchaft als von Kunſt unterſchieden ſeyn; von Wiſſenſchaft, weil alles, was Geſchäfte heißt, womit die Klugheit zu thun hat, zu den Dingen gehört, die auf mehrerley Weiſe ſeyn können; von Kunſt, weil die Geſchäfte des Klugen, wobey es bloß auf Handlungen als Handlungen ankommt, von der Beſchäftigung des Künſtlers, wobey die Hervorbringung eines beſtimmten Werks beabſichtiget wird, der Art nach verſchieden ſind.

Nach dieſen Abſonderungen bleiben alſo für die Klugheit folgende Merkmahle: daß ſie die

Fertigkeit ſey, nach richtigen Einſichten zu han-deln, in Dingen, welche ſich auf das Wohl und Wehe des Menſchen beziehen.

Diejenige Wirkſamkeit, durch welche man et-was macht oder hervorbringt, hat immer ihren Endzweck außer ſich: diejenige Thätigkeit aber, welche man in Geſchäften beweiſt, iſt nicht im-mer in dieſem Falle. Denn es kann an ſich Zweck ſeyn, in nützlichen und wohlgelingenden Geſchäften ſeine Thätigkeit anzuwenden.

Wir ſehen hieraus, warum wir Männern, wie Pericles und ſeines gleichen, vorzüglichen Ruhm der Klugheit zuſchreiben; — weil wir nähmlich an ihnen zu entdecken glauben, daß ſie in einem vorzüglichen Grade dasjenige, was ih-nen ſelbſt und andern Menſchen nützlich und gut ſey, ausfindig zu machen wußten. Da dieſe Gü-ter ſich nun entweder auf das Hausweſen oder auf den Staat beziehen: ſo ſind es vorzüglich ökonomiſche oder politiſche Einſichten, welche wir mit dem Nahmen der Klugheit belegen.

Daher kommt es auch, daß die Griechen die Mäßigung der Leidenſchaften mit einem Nahmen (σωφρωσύνη) belegen, welcher ſo viel heißt, als

die Erhalterinn der Klugheit. Mäßigkeit und Nüchternheit nähmlich tragen dazu bey, gerade die Klarheit und Richtigkeit derjenigen Ideen, mit welchen die Klugheit umgehet, zu erhalten. Nicht jede unſrer Erkenntniſſe und Ideen nähmlich wird durch die Empfindungen der Luſt oder Unluſt verändert, und von der Wahrheit abgebracht. Vergnügen und Schmerz haben z. B. keinen Einfluß darauf, ob wir uns die drey Winkel eines Triangels zweyen rechten gleich oder ungleich vorſtellen ſollen. Aber in Abſicht der Meinungen, welche ſich auf die Geſchäfte des menſchlichen Lebens beziehen, haben Luſt und Schmerz Einfluß: denn von allen Handlungen liegt das erſte Princip in dem Endzwecke, um deſſentwillen ſie geſchehen; über dieſe Zwecke aber bringen die Empfindungen von Luſt und Schmerz andre Meinungen bey. Der, welcher durch dieſelben irre geführt wird, hat nicht mehr dieſelben Principien, dieſelben Bewegungsgründe, um derentwillen er handelt, nicht mehr denſelben Maßſtab, nach welchem er das, was überhaupt zu wählen oder zu verwerfen iſt, beurtheilen ſoll. Das Verderbniß des Charakters durch Zügelloſigkeit beſteht eben darin, daß es die Principien verfälſcht.

Noch einmahl alſo: Klugheit iſt die Fertigkeit, nach richtigen Vernunfteinſichten in Dingen, welche die menſchliche Glückſeligkeit betreffen, zu handeln.

Von der Kunſt iſt die Klugheit auch darin noch unterſchieden, daß man in der Kunſt den Meiſter in derſelben von dem Anfänger unterſcheidet, der eine kluge Mann aber dem andern immer gleich iſt. Ferner iſt ein Fehler, den ein Künſtler vorſätzlich macht, weniger ein Beweis ſeiner Schwäche, als der, welchen er wider ſeinen Willen ſtehen läßt. Bey der Klugheit iſt es umgekehrt: ſo wie bey jeder andern Tugend, iſt bey ihr der vorſätzliche Fehler der größere.

Aus allem dieſen iſt klar, daß die Klugheit eine Tugend, und nicht eine Kunſt iſt.

Da es aber, wie wir oben geſehen haben, zweyerley Erkenntnißfähigkeiten bey vernünftigen Weſen giebt: ſo wird die Klugheit die Tugend des einen dieſer Theile, nähmlich desjenigen, welcher mit Meinungen und Glauben zu thun hat, ſeyn. Denn die Meinung hat mit Dingen zu thun, die ihrer Natur nach veränderlich ſind; und mit ſolchen geht auch die Klugheit um.

Auch wäre die Definition der Klugheit, welche ſie bloß in eine Fertigkeit, richtige Einſichten zu erlangen *) ſetzte, nicht vollſtändig, — ein Beweis, daß Einſichten, die man gehabt hat, vergeſſen werden können: aber ein einmahl kluger Mann vergißt nie, klug zu ſeyn.

---

*) ἕξις μετὰ λόγου iſt wohl eigentlich eine Fertigkeit, *nach* oder *aus* richtigen Einſichten zu *handeln*.

Sechſtes Kapitel.

Inhalt. Der fünfte der oben angegebnen Wege zur Erkenntniß: der ſpekulative Verſtand. (v85)

Die Wiſſenſchaft, habe ich geſagt, ſey die Kenntniß des Allgemeinen und der nothwendigen Wahrheiten. Alle Wiſſenſchaft aber und alle der Demonſtration fähigen Sätze haben ihre Principien, gewiſſe erſte Grundideen und Grundſätze, woraus ſie hergeleitet werden: (denn keine Wiſſenſchaft kann ſeyn ohne Beweiſe, die durch Schlüſſe geſchehn, und alſo erſte Principien vorausſetzen.) Dieſe Grundideen und Grundſätze der Wiſſenſchaft, können aber nicht ſelbſt wieder ein Gegenſtand wiſſenſchaftlicher Kenntniß ſeyn. Eben ſo wenig ſind ſie Gegenſtände der Kunſt oder der Klugheit. Das erſtre nicht, weil ſie ſich nicht beweiſen laſſen; alles Wiſſenſchaftliche aber muß erwieſen werden: das zweyte nicht, weil Kunſt und Klugheit ſich nur mit Dingen abgeben, die auf mehrerley Weiſe ſeyn können; die Principien der Wiſſenſchaft aber mit nothwendigen Dingen zu thun haben. — Eben ſo wenig gehört die Kenntniß der Principien zur

Weisheit. Denn auch die Weisheit iſt die Kenntniß gewiſſer demonſtrabeln Wahrheiten.

Da nun alle Arten wahrer und irrthumsloſer Kenntniſſe, entweder zur Wiſſenſchaft, oder zur Kunſt, oder zur Klugheit, oder zur Weisheit, oder endlich zum νοῦς gezählt wurden, und die Kenntniß der Principien zu keinem der vier erſten Artikel gehört: *) ſo folgt, daß unter dem

---

*) So wie hier Garve überſetzt hat, ſo hätte, ſcheint es, Ariſt. ſeinen eignen Vorausſetzungen in eben demſelben Kapitel gemäß, allerdings ſchreiben ſollen. In dem Griechiſchen Texte aber iſt unter den Arten irrthumloſer Kenntniſſe, welche Ariſt. anführt, die Kunſt ausgelaſſen, welche er doch kurz vorher ausdrücklich als einen, von der Klugheit und den andern Wirkungsarten des Geiſtes verſchiednen, Weg zu wahrer Erkenntniß angeführt hatte. Ja ſelbſt da, wo in der Ueberſetzung vier Artikel genannt werden, nennt das Original drey. Hier ſollte man faſt glauben, daß entweder die Abſchreiber einen Fehler gemacht haben, oder daß Ariſt. ſich vergeſſen habe. Denn die Erklärung, durch welche ihm Lambinus heraushelfen will, daß er nähmlich unter dem Worte Klugheit die eigentlich ſogenannte Klugheit mit Einſchluß der

Worte vor die Kenntniß der erſten Grundideen und Grundſätze zu verſtehen ſey.

Kunſt verſtanden habe, weil beyde mit ähnlichen Gegenſtänden, mit Dingen von zufälliger Beſchaffenheit, zu thun hätten, — dürfte nachdenkende Leſer wohl nicht befriedigen. Dagegen werden ſie aber auch in der Ueberſetzung dasjenige nicht vermiſſen, was hinter den Worten: „wahrer und irrthumloſer Kenntniſſe“ weggeblieben iſt. Im Griechiſchen ſteht da nähmlich noch: „der Gegenſtände von nothwendiger ſowohl als von zufälliger Beſchaffenheit.“

Siebentes Kapitel.

Inhalt. Die letzte noch übrige (vierte) Art zur Wahrheit zu gelangen: die Weisheit.

In jeder Kunſt nennt der Grieche denjenigen einen weiſen Künſtler, welcher die Werke derſelben in der größten Vollkommenheit hervorbringt. So nannte man den Phidias und Polyklet Weiſe in der Steinmetzkunſt und Bildnerey. Bey dieſer Anwendung bedeutet alſo das Wort Weisheit nichts anders, als den höchſten Grad oder die Vollkommenheit der Kunſt.

Gewiſſe Perſonen aber giebt es, welchen wir das Beywort weiſe in einem allgemeinern Sinne beylegen, die im Ganzen, und nicht in einem einzelnen Zweige, nicht in Abſicht eines beſtimmten Gegenſtandes allein, weiſe ſind. In jener partiellen Bedeutung braucht Homer das Wort weiſe in der Schilderung des Margites, indem er ſagt;

„Nicht zum Graben gemacht, auch nicht zum Pflüger geſchaffen;
„Weiſe zu nichts in der Welt. —“

In der letzten Bedeutung würde die Weisheit die höchſte und vollkommenſte aller Wiſſenſchaften ſeyn. Dem Weiſen ſteht es alſo nicht nur zu, das zu wiſſen, was aus den Principien richtig gefolgert werden kann, ſondern auch in Abſicht der Principien ſelbſt die Wahrheit einzuſehen: ſo daß demnach die Weisheit die Vereinigung der Wiſſenſchaft und des νοῦς, oder des die Grundprincipien faſſenden Verſtandes ſeyn würde, und man ſie alſo ſo definiren könnte: ſie ſey die aus den erſten Grundideen hergeleitete Wiſſenſchaft der würdigſten und erhabenſten Gegenſtände.

Es wäre ungereimt, zu glauben, daß die politiſche Wiſſenſchaft, oder die Klugheit in Weltgeſchäften dieſe höchſte und vortrefflichſte aller Wiſſenſchaften ſey: denn dieſes würde vorausſetzen, welches doch ganz unbewieſen iſt, daß unter allen Weltweſen der Menſch den oberſten Rang einnehme.

Das, was für den Menſchen gut oder geſund iſt, iſt es nicht für den Fiſch, oder für das Thier überhaupt; das Weiße und das Gerade aber iſt weiß und gerade für alle und zu allen Zeiten. Daher wird auch das Weiſe, welches das erkannte Wahre iſt, immer und für alle daſ-

ſelbe ſeyn; das Kluge aber, welches das erkann-
te Nützliche iſt, ſich bey jeder Gattung der We-
ſen abändern. Denn vom Klugen fordern wir
nicht mehr, als daß er das Einzelne in ſeinem
ſpeciellen Falle wohl einzuſehn im Stande ſey;
wer dieß kann, dem trauen wir gerne dieſe ſpe-
cielle Sache an. Und daher nennen wir auch
gewiſſe Thiere klug, wenn wir ſehen, daß ſie
eine gewiſſe Fähigkeit haben, das, was zu ihres
Lebens Unterhalt gehört, voraus zu bedenken
und zu veranſtalten.

Hieraus aber iſt klar, daß die politiſche Wiſ-
ſenſchaft und die Weisheit nicht eins und daſſelbe
ſey. Denn wenn wir die Wiſſenſchaft eines We-
ſens von dem, was ihm ſelbſt nützlich iſt, Weis-
heit nennen wollten; ſo würde es mehrere Weis-
heiten geben müſſen: denn da nicht ein und daſ-
ſelbe Ding für alle lebendige Weſen gut iſt;
ſondern jedes ſein beſonderes Gute hat; ſo muß
auch die Kenntniß des Guten nicht bey allen
dieſelbe, ſondern bey jedem verſchieden ſeyn. So
giebt es z. B. nicht eine und dieſelbe Arzeney-
kunſt für alle Thierarten.

Wollte man ſagen, die Kenntniß des dem
Menſchen Nützlichen verdiene den Namen der
Weisheit, weil der Menſch unter allen lebendi-

gen Geſchöpfen das vorzüglichſte ſey, ſo iſt auch dieſer Grund noch nicht hinlänglich: denn es giebt ohne Zweifel andere Weſen, die ihrer Natur nach erhabener und göttlicher ſind als der Menſch; wie wir denn Urſache haben, die leuchtenden Körper, aus welchen das Weltgebäude beſteht, für ſolche höhere Weſen zu halten.

Aus dem bisher Geſagten iſt alſo klar, daß die Weisheit diejenige mit der Kenntniß der höchſten Principien verbundene Wiſſenſchaft ſey, welche die erhabenſten und ehrwürdigſten Weſen zu ihren Gegenſtänden haben.

Warum nennt ſelbſt der große Haufe einen Anaxagoras, Thales, und ihres gleichen, weiſe, aber nicht kluge Männer? weil er ſieht, daß deren Wiſſenſchaft nicht auf das geht, was ihnen ſelbſt nützlich iſt. Er urtheilt daher von ihrer Kenntniß, daß ſie zwar das Außerordentliche, das Bewundernswürdige, das Schwere, das Uebermenſchliche umfaſſe, daß ſie aber unnütz ſey, weil ihre Unterſuchungen nicht auf das gehn, was den Menſchen Nutzen bringt.

Achtes Kapitel.

Inhalt. Was ein Gegenſtand der Berathſchlagung und alſo der Klugheit ſeyn könne. Wie ſich die Klugheit zur Politik verhalte. Erſtere beſteht eigentlich in der Einſicht eines einzelnen Menſchen in dasjenige, was ihm ſelbſt nützlich iſt.

Ich kehre zur Klugheit zurück, die, wie ich ſchon geſagt habe, die menſchlichen Angelegenheiten, und Alles, worüber ſich berathſchlagen läßt, zu ihrem Gegenſtande hat. Denn dieß ſcheint das eigenthümliche Werk des Klugen zu ſeyn, vernünftige Rathſchläge faſſen zu können.

Niemand aber berathſchlagt ſich über Dinge, welche nur auf eine einzige Weiſe möglich ſind, noch über die, bey welchen nicht ein Zweck, d. h. ein gewiſſes Gut zu erhalten ſteht.

Im Allgemeinen aber heißt man den einen guten Rathgeber, oder ſieht ihn für einer guten Berathſchlagung fähig an, der durch vernünftiges Nachdenken bey Sachen, welche Handlungen betreffen, dasjenige, was für den Menſchen am beſten iſt, auszufinden weiß.

Ferner iſt die Klugheit nicht bloß die Einſicht des Allgemeinen und der Grundſätze, ſondern es wird auch die Kenntniß des Einzelnen oder der Thatſachen erfordert. Denn ſie zielt darauf ab, die Handlungen des Menſchen zu leiten: Handlungen aber haben mit einzelnen Gegenſtänden zu thun. Daher thun manche Perſonen, die wenige wiſſenſchaftliche Kenntniſſe haben, es denen, welche ſolche Einſichten beſitzen, an praktiſcher Geſchicklichkeit zuvor; und unter andern beſonders diejenigen, welche viel Erfahrung haben. Wer z. E. den allgemeinen Satz weiß, daß die leichtern und leicht zu verdauenden Arten des Fleiſches geſund ſind, aber nun die beſonderen Fleiſchſorten ſelbſt nicht kennet, welche dieſe Eigenſchaft haben, der wird die Geſundheit Anderer durch ſeine Einſicht nicht befördern können. Der hingegen, welcher aus Erfahrung und unmittelbar weiß, daß das Fleiſch von Vögeln leicht und geſund iſt, wird eher zur Geſundheit Anderer durch ſeinen Rath etwas beytragen können. Dieß aber, die Sache wirklich thun und ausrichten, ſoll die Klugheit. Sie wird alſo entweder beydes, die Theorie und die Erfahrung, oder, wenn eines fehlen ſoll, die letztere am nothwendigſten haben müſſen. Es giebt aber auch von der Klugheit

einen gewiſſen Theil, der ſich auf die übrigen eben ſo bezieht, wie der architektoniſche Grundriß eines Gebäudes zu den Handarbeiten, durch welche es aufgeführt wird.

Klugheit und politiſcher Geiſt, als Fertigkeiten der Seele betrachtet, ſind von einer und derſelben Art, aber in ihren Aeußerungen ſind ſie unterſchieden. Von derjenigen Klugheit, welche mit der Verwaltung der Staaten zu thun hat, iſt der architektoniſche Theil die Geſetzgebung: der andre aber, welcher das Einzelne beſorgt, behält den gemeinſchaftlichen Nahmen Politik oder Staatsklugheit. Dieſe iſt wieder entweder die Klugheit in der Berathſchlagung, oder die Klugheit in der Ausführung. Dieſe wird durch Dekrete, oder das, was man ψηφίσματα nennt, beſorgt, als welche, ſo wie die Geſetze das Allgemeine beſtimmen, das Einzelne bey der unmittelbaren Ausführung anordnen. Daher wird auch der Nahme eines Staatsmannes nicht den Geſetzgebern, ſondern denen gegeben, welche mit der Anordnung des Einzelnen zu thun haben: denn dieſe ſcheinen allein eigentlich zu handeln; ſo wie bey einem Bau die Maurer und Zimmerleute allein zu arbeiten ſcheinen.

Ob nun gleich Klugheit im weiteren Sinne auch die Politik in ſich begreift, ſo iſt doch, nach der genaueſten und eigentlichſten Bedeutung des Wortes, darunter hauptſächlich die Einſicht eines jeden Einzelnen, in Abſicht deſſen, was ihm ſelbſt nützlich iſt, zu verſtehen. Und dieſe Tugend iſt es, welche keinen andern Nahmen als den der Klugheit hat: dahingegen jene andern Arten der Klugheit auch ökonomiſche, geſetzgeberiſche, oder politiſche Einſichten heißen. Die letztern ſind wieder entweder Einſichten des Richters, oder Einſichten des eigentlichen Staatsverwalters.

Neuntes Kapitel.

Inhalt. Noch etwas über den Unterſchied zwiſchen Klugheit und Politik. — Von den Erfahrungskenntniſſen, welche die Klugheit erfordert.

Nun ſcheint es zwar, daß die Kenntniß einer Sache überhaupt von der Kenntniß derſelben in Beziehung auf uns nicht weſentlich unterſchieden, und eines nur eine Unterart des Andern ſey: aber doch iſt zwiſchen dem, nach der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes, klugen Manne und dem Politiker ein vielfacher Unterſchied. Jener ſcheint ſich ausſchließend mit ſich ſelbſt und ſeinen Angelegenheiten zu beſchäftigen, dieſer aber recht gefliſſentlich ſich in viele und ihm ganz fremde Angelegenheiten zu miſchen. Daher ſetzt Euripides beynahe dieſe beyden einander entgegen, indem er eine ſeiner Perſonen ſagen läßt:

„Ich war nicht klug: ich konnte ſorgenfrey,
Zum großen Haufen unſers Heers gezählt,
An meiner Waffenbrüder Glück ſo gut
Theil nehmen, als der Weiſeſte von uns.

Wer nicht in ſeinen Gränzen bleibt, und ſich
Mit dem befaßt, was nicht für ihn gehört,
Dem iſt der Himmel feind.“ —

Denn die meiſten Menſchen ſuchen nur das, was ihnen ſelbſt gut iſt, und glauben, ſich darauf in ihren Handlungen einſchränken zu müſſen. Aus dieſer Meinung entſteht, daß ſie auch nur diejenigen klug nennen, welche mit ihrer Fürſorge bey ihren eigenen Angelegenheiten ſtehen bleiben.

Indeß iſt es vielleicht nicht möglich, ſeine perſönlichen Vortheile wohl zu beſorgen, ohne zugleich ökonomiſche und politiſche Einſichten zu haben.

Ueberdieß iſt es ja nicht von ſelbſt klar, ſondern ein Gegenſtand der Unterſuchung, wie man ſeine eigenen Angelegenheiten verwalten ſolle. Ein Beweis, wie wenig dieſe Kenntniß leicht zu erwerben ſey, iſt, daß man auch im jugendlichen Alter ein guter Geometer und Mathematicus, und in Abſicht dieſer Gegenſtände ein Weiſer ſeyn kann: aber die wahre Lebensklugheit in dieſem Alter zu haben ſcheint unmöglich. Die Ur-

ſache iſt, weil die Klugheit ſich auf einzelne Dinge bezieht, dieſe aber nur durch Erfahrung bekannt werden können; Erfahrung aber nie die Sache des Jünglings ſeyn kann, weil ſie nur das Werk der Zeit und das Reſultat vieler erlebten Begebenheiten iſt. Man wird natürlich hier veranlaßt zu fragen, wie es doch komme, daß ein Knabe wohl ein Mathematicus, aber nicht ein Weiſer oder ein Naturkündiger ſeyn kann. Iſt es vielleicht, weil ſchon die mathematiſchen Grundbegriffe von dem Individuellen ganz rein abgezogen ſind, bey den Lehren der Phyſik und der höhern Weisheit aber, die einzelnen Erfahrungen die Grundlage oder die Elemente ausmachen? Wenn daher junge Leute Sätze aus dieſer Sphäre vorbringen: ſo führen ſie nur die Worte davon im Munde, ohne die wirkliche Ueberzeugung zu haben. Von den mathematiſchen Sätzen aber können ſie eine wahre Ueberzeugung haben, weil das Object derſelben ganz klar vor Augen liegt.

Der Fehler beym Berathſchlagen, wenn einer vorgeht, liegt immer entweder in der Unwiſſenheit des allgemeinen Grundſatzes, oder in der Unwiſſenheit der ſubſumirten Thatſachen. Wir

irren auf gleiche Weiſe in der Berathſchlagung über das Waſſer, welches wir zu unſerm Getränke wählen ſollen, wenn wir nicht wiſſen, daß ſchwere Waſſer ungeſund ſind, als wenn wir nicht wiſſen, daß dieſes Waſſer hier ſchwer iſt.

Daß die Klugheit auch nicht eine Art von Wiſſenſchaft ſey, iſt daraus klar: weil jene allein mit denjenigen Gegenſtänden zu thun hat, die in der Reihe unſerer Erkenntniſſe a priori die letzten ſind, (den Thatſachen,) und die unmittelbar zum Handeln gehören; dieſe aber die ganze Reihe von Principien umfaßt. — Sie iſt auf gleiche Weiſe dem νοῦς entgegengeſetzt. Denn dieſer iſt die Fähigkeit, diejenigen erſten Grundbegriffe zu faſſen, von welchen weiter keine Rechenſchaft gegeben werden kann. Die Klugheit hingegen hat mit den in der Reihe letzten Vorſtellungen, mit den durch die Empfindung wahrgenommenen Gegenſtänden zu thun, von welchen keine wiſſenſchaftliche Kenntniß Statt findet.

Dieſe empfundnen Sachen, welche, wie ich ſage, bey der Klugheit die Gegenſtände ausmachen, ſind nicht die, jedem Sinne eigenthümlichen, Empfindungen von Luſt und Unluſt: es ſind

die von allen Sinnen zugleich gemachten Wahrnehmungen von der Exiſtenz einzelner Gegenſtände. So iſt z. B. in der Mathematik das Dreyeck die letzte Figur, in welche ſich alle übrigen auflöſen: und dieſes wird nur unmittelbar durch den Sinn erkannt. Doch iſt Klugheit nicht ſelbſt ſinnliche Empfindung, ob ſie wohl mit empfundnen oder empiriſchen Gegenſtänden zu thun hat.

Zehntes Kapitel.

Inhalt. Was die ἐυβȣλία, die Fähigkeit der guten Berathſchlagung ſey.

Berathſchlagen heißt nicht durchaus ſo viel als unterſuchen: ſondern die Berathſchlagung iſt die Unterſuchung einer gewiſſen beſtimmten Art, und über einen beſtimmten Gegenſtand.

Dieſe Fähigkeit nun, ſich gut zu berathen, was iſt ſie? Iſt ſie Wiſſenſchaft, oder Meinung, oder ein glückliches Errathen, oder irgend eine andre Gattung der Erkenntniß?

Wiſſenſchaft nun iſt ſie gewiß nicht; denn wer etwas weiß, ſucht es nicht: wer aber gute Rathſchläge faßt, berathſchlagt ſich doch; er unterſucht und raiſonnirt alſo.

Aber ein glückliches Errathen iſt ſie auch nicht. Denn was man erräth, darüber meditirt, — das unterſucht man nicht. Ueberdieß erräth man eine Sache durch ſchnelle und plötzliche Einfälle: aber man berathſchlagt ſich oft lange und langſam.

Auch iſt das, was die Griechen ἀγχίνοια, Scharfblick, eine ſchnelle Faſſungskraft nennen,

mit der Gabe der guten Berathſchlagung nicht einerley. Man kann wohl ſagen, daß dieſe ἀγχίνοια eine Art von Enträthſelung oder ein glückliches Errathen ſey.

Eben ſo wenig iſt die gute Berathſchlagung eine Art von Meinung.

Da der, welcher ſich ſchlecht berathſchlagt, in ſeinen Handlungen fehlt; der, welcher ſich gut beräth, recht handelt: ſo liegt die Güte der Berathſchlagung in einer gewiſſen Richtigkeit; — aber weder in der Richtigkeit einer Wiſſenſchaft noch einer Meinung. Von Wiſſenſchaft kann man überhaupt das Epithet richtig nicht brauchen: weil ſie, als Wiſſenſchaft, durchaus nicht unrichtig ſeyn, oder fehlen kann. Bey Meinungen findet eine Richtigkeit Statt: und dieſe beſteht in der Wahrheit derſelben. Wir haben aber alle Gegenſtände, bey denen Meinung Statt findet, beſtimmt und in Gattungen getheilt: (unter welchen die Berathſchlagung nicht mit vorkommt).

Von der andern Seite aber iſt es keine Möglichkeit, wohl zu rathſchlagen, ohne zu meditiren, ohne vernünftige Gedankenreihen.

Es bleibt alſo nur noch übrig, daß die Berathſchlagung ein Actus der διάνοια, der den-

kenden Kraft, des Nachdenkens ſey. Und dieß wird dadurch wahrſcheinlich, daß, während des Nachdenkens, man noch nichts feſtſetzt, ſondern nur etwas ſucht. Und ſo iſt es auch mit dem Rathſchlagen. Es geſchehe gut oder ſchlecht, ſo iſt es immer eine Unterſuchung, die durch Vernunft angeſtellt wird. Die Meinung hingegen iſt ſchon eine Feſtſetzung, kein Suchen.

Wenn die ἐυβϐλία (die Fähigkeit gute Rathſchläge zu faſſen) durch die Richtigkeit der gefaßten Entſchließung ſich zeigt: ſo wird zu allererſt zu unterſuchen ſeyn, was es heiße, einen Entſchluß faſſen, und womit man beym Faſſen eines Entſchluſſes umgehe.

Von der andern Seite wird auch das Wort Richtigkeit in mehr als einem Sinne gebraucht. Es wird alſo nicht jede, ſondern nur eine beſtimmte Art der Richtigkeit zur ἐυβϐλία nöthig ſeyn. Wenn der Unmäßige, und überhaupt der ſittlich ſchlechte Menſch über die Mittel zu ſeinen Endzwecken gehörig nachdenkt, und dieſe Mittel anwendet: ſo wird er die Endzwecke erreichen. Aber eben dieſe Erreichung ſeiner Endzwecke wird ihn in Schaden und Unglück bringen; er wird alſo richtig berathſchlagt, aber doch ſich ſchlecht berathen haben. Die gute

Berathſchlagung nähmlich muß doch etwas her-vorbringen, das gut ſey. Die Richtigkeit, wo-durch ſie ſich unterſcheidet, muß die Richtigkeit des Weges ſeyn, einen guten Endzweck zu errei-chen.

Hinwiederum kann es eine Richtigkeit in Ab-ſicht des Endzwecks geben, ohne Richtigkeit in Abſicht der Mittel, ſo wie man einen wahren Schlußſatz durch einen falſchen Schluß heraus-bringen kann. Man kann richtig beurtheilen, was man zu erreichen ſich vorſetzen ſoll, aber den terminus medius falſch annehmen, d. h. falſch beurtheilen, wodurch es erreicht werden müſſe. Das kann alſo auch nicht die ἐυβȣλία ſeyn; wenn man ſelbſt das was man will, er-reicht, aber nicht durch diejenigen Mittel, welche man hätte von Rechteswegen anwenden ſollen.

Ferner, der eine Menſch gelangt zum Ziele nach einer ſehr lange dauernden Berathſchlagung, der andre nach einer ſchnellen. Auch dem erſten werden wir noch nicht die ἐυβȣλίαν, die Gabe der beſten Berathung ſeiner ſelbſt, zuſchreiben.

Alſo was iſt ſie dann? die Richtigkeit der Berathſchlagung, ſowohl in Abſicht des End-zwecks, welcher etwas wirklich nützliches ſeyn muß, als in Abſicht der Mittel, welche die mög-

lich beſten, — der Art und Weiſe und der Zeit der Anwendung, welche die gehörigen ſeyn müſſen.

Ferner giebt es eine abſolute und allgemeine Wohlberathenheit (Eubulie) und eine eingeſchränkte, die ſich nur auf einen beſtimmten Endzweck bezieht.

Die abſolute Eubulie iſt diejenige, welche, in Abſicht des abſolut letzten Zwecks des Menſchen, die oben angegebne Richtigkeit beobachtet. Die bedingte iſt die, welche eben dieſes Verhältniß nur gegen einen einzelnen und untergeordneten Zweck hat.

Wenn es nun eine Eigenſchaft der Klugen iſt, ſich wohl berathen zu können: ſo würde dieſes Wohlberathen oder die εὐβουλία, diejenige Richtigkeit der Berathſchlagung ſeyn, welche dem Nutzen der Menſchen bey einem derjenigen Endzwecke gemäß iſt, die unter das Gebieth der Klugheit gehören.

Eilftes Kapitel.

Inhalt. Unterſchied der Klugheit von σύνεσις und γνώμη.

Es iſt noch eine andre Fähigkeit von der Klugheit zu unterſcheiden, das iſt die Faſſungs- oder Lernkraft, σύνεσις, nach welcher wir von dem einen Menſchen ſagen, daß er leicht etwas begreift, von dem andern, daß er nichts oder ſchwer begreift. Dieſes Faſſen oder Verſtehen der Sachen iſt nicht einerley mit dem Wiſſen oder Meinen. Wäre dieß: ſo müßten alle, die etwas verſtehen, ſogleich zur Wiſſenſchaft der Sache gelangen. *) — Auch iſt es nicht eine beſtimmte Unterart der Wiſſenſchaften, wie die Arzneykunſt und Geometrie.

*) Iſt der Sinn dieſer Stelle nicht vielmehr: „Wäre Verſtehen einerley mit Wiſſen oder Meinen: ſo würde das Prädicat verſtändig (συνετὸς) allen Menſchen zukommen, (weil ſich nähmlich ein Grad des Wiſſens oder wenigſtens ein Vorrath von Meinungen bey allen Menſchen findet.“)

Das Verſtehen oder Begreiſen bezieht ſich nicht bloß auf Dinge, die ewig und unveränderlich ſind, wie die Wiſſenſchaft; es bezieht ſich auch nicht auf irgend ein individuelles wirkliches Ding. Es bezieht ſich vornehmlich auf die Ideenreihen andrer Menſchen, auf Gegenſtände des Zweifels, der Unterſuchung und der Berathſchlagung.

In ſofern wäre es alſo mit der Klugheit verwandt, als es mit ihr dieſelben Gegenſtände hat. Aber deßwegen iſt es doch nicht mit Klugheit einerley. Die Klugheit befiehlt, — ſie entſcheidet, was gethan und gelaſſen werden ſoll; — Beym Begreifen, (συνιέναι) beurtheilen wir nur, was uns als entſchieden vorgelegt wird.

Weder der Beſitz der Klugheit *) noch die Erwerbung der Klugheit liegt in einem bloßen

*) Vor dieſen Worten ſtehet im Griechiſchen noch ein Satz, der in den Zuſammenhang nicht wohl zu paſſen ſcheint, und entweder aus dieſem Grunde, oder vielleicht auch, ſeines für deutſche Leſer unbedeutenden, Inhaltes wegen ausgelaſſen worden. Er heißt: „denn Faſſungskraft und gute Faſſungskraft, (Gelehrigkeit und Wohlgelehrigkeit,) ſind einerley,

Begreiſen oder Verſtehen der Sachen; ſondern ſo wie das Begreifen, wenn es auf Wiſſenſchaft angewandt wird, ſo viel iſt, wie Lernen, oder die von Andern vorgetragnen Sätze durch ſeine eigne Vernunft beurtheilen und als wahr anerkennen: ſo beſteht es auch, angewandt auf Klugheit, in der Beurtheilung, und

---

und die Verſtändigen nennet man auch Wohlverſtändige." Was nun weiter folgt, ſcheinet, wenn man näher bey dem Griechiſchen bleibt, dieſen, von dem oben ſtehenden etwas verſchiednen Sinn zu haben:

„Das Begreifen oder Verſtehen iſt aber weder ein Beſitz von Klugheit noch ein Erwerben derſelben: ſondern ſo wie das Lernen ein Verſtehen genannt wird, wenn es ſich auf Wiſſenſchaft bezieht; ſo braucht man eben dieſen Ausdruck des Verſtehens oder der Verſtändigkeit in Beziehung auf die Meinung, vermöge welcher jemand, in Abſicht der Gegenſtände, mit welchen die Klugheit zu thun hat, das, was ein Andrer ſagt, beurtheilt und richtig beurtheilt. Denn jenes wohl in den Ausdrücken wohlgelehrig, wohlverſtändig ſoll nichts anders, als die Richtigkeit einer ſolchen Beurtheilung anzeigen."

zwar in der richtigen Beurtheilung der von Andern vorgetragnen Meinungen, in Abſicht der Gegenſtände, womit die Klugheit zu thun hat.

Das Lob, welches wir durch das Wort συνετὸς, ein leichtfaſſender, ein verſtändiger Menſch anzeigen wollen, iſt eigentlich vom Lernen hergenommen; und wir ſagen daher auch oft, daß jemand etwas begriffen habe, um zu ſagen, daß er es erlernt habe.

Noch iſt ein Wort im Griechiſchen: γνώμη, welches ebenfalls eine Art der Erkenntniß bedeutet, deſſen eigenthümliche Bedeutung aber man durch die davon abgeleiteten Wörter, εὐγνώμων ein wohldenkender, und συγγνώμων, ein nachſehender und verzeihender Mann, erkennen kann. Nach dieſen zeigt es die richtige Beurtheilung der Billigkeit an. Ein Beweis hiervon iſt, daß gerade der billige Mann zur Nachſicht und Verzeihung am meiſten geneigt, — und daß die Billigkeit ſelbſt darin beſteht, in einigen Fällen Nachſicht zu beweiſen.

Was iſt in der That die Nachſicht, die συγγνώμη, anders, als eine richtige Beurtheilung des Falles, wo man Billigkeit für ſtrenges Recht gelten laſſen müſſe? Und was iſt eine richtige Beurtheilung anders, als die, welche auf Wahrheit führt?

Zwölftes Kapitel.

Inhalt. Weitere Vergleichung der bisher unterſchiednen Arten der Vollkommenheit der Erkenntniß.

Man hat aber Urſache anzunehmen, daß alle dieſe verſchiednen Modificationen der Erkenntniß in gemeinſchaftlichen Punkten übereinſtimmen. Denn gemeiniglich ſind es eben dieſelben Menſchen, denen wir bald leichte Faſſungskraft, bald Klugheit, bald γνώμην zuſchreiben. Sie kommen ſchon darin überein, daß ſie alle mit den letzten Schlußfolgen unſrer Ideen, — mit den zu faſſenden Entſchlüſſen, und mit einzelnen Dingen zu thun haben.

In eben den Sachen, mit welchen der kluge Mann zu thun hat, zeigt ſich auch der Menſch als συνετὸς, als verſtändig, wenn er richtig über dieſelben zu urtheilen im Stande iſt, — als εὐγνώμων oder συγγνώμων, (als wohldenkend, oder nachſichtig.) Denn die Billigkeit, welche durch dieſe beyden letzten Worte angezeigt wird, iſt ein allen Handlungen, welche ſich auf andre Menſchen beziehen, gemeinſchaftlicher Vorzug.

Alle Vorſtellungen und Erkenntniſſe aber, welche ſich auf Handlungen beziehn, ſind Vorſtellungen des Einzelnen, ſind gleichſam das letzte Ende unſrer Gedankenreihen. — Dieſe auf Handlungen ſich beziehenden und dazu abzweckenden Erkenntniſſe aber ſind es, welche auf gleiche Weiſe, bey dem Begriffe der Klugheit, der σύνεσις und der γνώμη zum Grunde liegen. Auch das, was wir νȣ̃ς genannt haben, die Erkenntniß der Principien, kommt darin mit den übrigen überein. Die beyden Extreme unſrer Begriffe, die allereinfachſten und erſten, und die allerletzten und zuſammengeſetzteſten, welches die ſinnlichen Wahrnehmungen ſind, gehören auf gleiche Weiſe unter dieſen Nahmen, weil beyde einer Herleitung aus andern Vorſtellungen durch Vernunftſchlüſſe unfähig ſind. Die einen ſind in den Demonſtrationen die erſten Punkte, von welchen man ausgeht, die in ſich unveränderlich und nothwendig gewiß, aber doch nicht demonſtrabel ſind; die andern ſind in den praktiſchen Berathſchlagungen die Endpunkte, worauf alles hinzielt; zwar zufällig und auf mehrere Weiſe möglich, — aber in ſofern doch als Principien anzuſehn, als bey Handlungen der letzte Erfolg, in ſofern er Endzweck iſt, zugleich den

erſten Grund der Handlung ausmacht. — Die Wahrnehmungen des Einzelnen ſind überdieß die Grundlage, worauf die allgemeinen Begriffe gebaut ſind: und in ſofern gehören auch jene, obgleich ſinnlich, unter den νοῦς oder das Vermögen, die Principien zu erkennen. (Der νοῦς begreift daher gewiſſer Maßen die beyden Extreme unſrer Erkenntniß, das Erſte und das Letzte unſerer Erkenntniß unter ſich. Denn er geht ſowohl auf die Principien, aus welchen alle Demonſtrationen hergeleitet werden, als auf die Endzwecke, um derentwillen alle Demonſtrationen geführt werden.)

Daher ſcheinen auch alle durch jene Wörter angezeigten Qualitäten Naturgaben zu ſeyn. Weiſe iſt niemand bloß von Natur, wegen gewiſſer ihm angebohrnen Eigenſchaften; aber von Natur kann man Faſſungskraft, gute Denkungsart und νοῦς haben.

Ein Beweis davon iſt, daß man allgemein annimmt, dieſe Fähigkeiten richten ſich nach dem Alter, und nehmen mit demſelben zu oder ab, welches nur bey denjenigen Beſchaffenheiten unſrer ſelbſt geſchieht, die allein von der Natur herkommen.

Daher kommt es auch, daß, in Abſicht der Gegenſtände, welche unter das Gebieth des νοῦς gehören, d. h. der Grundprincipien und der einzelnen Erfahrungen, wir auf die unbewieſenen Ausſprüche und Meinungen der Klugen, der Aelteren und der Erfahrnen, eben ſo ſehr, als auf Beweiſe, achten müſſen. Sie erhalten nähmlich gleichſam durch die Erfahrung das Auge, die Principien unmittelbar zu ſehen.

Dreyzehntes Kapitel.

Inhalt. Von dem Nutzen und von der Würde der Klugheit.

Was nun alſo Klugheit und Weisheit ſey, mit welchen Gegenſtänden ſich jede beſchäftige, und daß beyde die Tugenden ganz verſchiedner Theile der menſchlichen Seele ſeyn *): dieß iſt bisher von uns ausgeführt worden.

Aber nun iſt die erſte Frage, die man in Abſicht ihrer aufwerfen kann: wozu ſie eigentlich nütze ſind. Denn was die Weisheit betrifft, ſo unterſucht ſie keine der Sachen, wodurch der Menſch glückſelig wird: denn ſie iſt überhaupt nicht dazu beſtimmt, etwas außer ſich zu wirken oder hervorzubringen.

*) Ariſtoteles hatte am Ende des erſten Kapitels den wiſſenſchaftlichen Theil der Seele und den überlegenden von einander unterſchieden; und in dem ſiebenten Kapitel, in welchem von der Weisheit die Rede war, hinlänglich angedeutet, daß ſie dem wiſſenſchaftlichen Theile der Seele, ſo wie die Klugheit dem berathſchlagenden, angehöre.

Der Klugheit kommt zwar dieſes letztere Prädicat zu: aber doch ſieht man daraus noch nicht, wozu man ihrer bedürfe. Denn wenn die Klugheit eine Art der Erkenntniß iſt, die mit dem, was für den Menſchen gerecht, ſittlich, ſchön oder gut iſt, zu thun hat, und wenn ſie daher nichts thut, als Begriffe von demjenigen zu geben, was der tugendhafte Mann wirklich ausübt; wenn wir endlich durch das bloße Wiſſen jener Gegenſtände nicht fähiger werden, ſie in unſern Handlungen darzuſtellen, weil die Tugenden nichts anders ſind, als ἕξεις oder gewiſſe Modificationen unſers Weſens, gewiſſe Arten zu ſeyn; (wie dann auf gleiche Weiſe, alle habitus, alle von einer fortdauernden Modification unſers Selbſt abhängenden Eigenſchaften, wie z. B. Geſundheit und Stärke, durch die bloße Kenntniß der Arzneywiſſenſchaft und Gymnaſtik nicht erhalten, ja nicht einmahl befördert werden:) ſo ſcheint es, daß die Klugheit, in ſo fern ſie nicht beym Erkennen ſtehen bleiben, ſondern etwas im Menſchen hervorbringen ſoll, weder denen, die ſchon tugendhaft ſind, noch denen, die es nicht ſind, nützlich ſey, — den erſten nicht, weil ſie ſchon das vermöge ihrer Art zu ſeyn, (ihres habitus,) thun, was die Klugheit vorſchreibt; den andern

nicht, weil, wenn es ihnen darauf ankommt, tugendhaft zu werden, ſie die dazu nöthigen Kenntniſſe und Regeln eben ſo wohl von Andern empfangen, als ſelbſt eigen haben können; eben ſo, wie, um geſund zu werden, es uns genug iſt, einen Arzt um Rath zu fragen, ohne daß wir ſelbſt die Arzneykunſt lernen dürften.

Eine andere aufzulöſende Frage wird durch die anſcheinende Ungereimtheit veranlaßt, daß die Klugheit, die doch eine geringere Tugend, als die Weisheit, zu ſeyn ſcheint, von der andern Seite zur menſchlichen Glückſeligkeit nothwendiger und gleichſam gebiethender ſeyn ſoll. Weil ſie nähmlich die Handlungen des Menſchen regulirt; ſo iſt ſie es eigentlich, welche gleichſam im Menſchen zu regieren und Vorſchriften zu machen hat.

Bisher haben wir bloß die Schwierigkeiten angezeigt. Jetzt müſſen wir ſie auch aufzulöſen ſuchen.

Zuerſt alſo antworte ich: daß beyde, Klugheit und Weisheit, ſchon, in ſo fern ſie Tugenden oder Vollkommenheiten ſind, — jede, von einem eignen und verſchiednen Theile der menſchlichen Seele, einen abſoluten Werth in ſich haben, um deſſentwillen ſie geſucht werden müſſen, auch

wenn ſie nichts anders außer ſich hervorbringen.

Ueberdieß bringen ſie auch etwas hervor, und tragen zur Glückſeligkeit bey, entweder, als ein Beſtandtheil derſelben, — welches bey der Weisheit, oder als eine wirkende Urſache derſelben, welches bey der Klugheit der Fall iſt. Jene, die Weisheit, wirkt auf Glückſeligkeit, nicht wie die Arzneykunſt auf Geſundheit wirkt, ſondern wie die Geſundheit des einen Theils zur Geſundheit des ganzen Körpers wirkſam iſt. Als Theil der ganzen Tugend des Menſchen macht ſie ſchon bloß durch ihr Daſeyn und durch ihre Aeußerungen denſelben glücklich. Die Klugheit hingegen und die von ihr abhängende ethiſche Tugend iſt Urſache der Glückſeligkeit, in ſo fern durch ſie die Handlungen und Werke des Menſchen zu ihrer Vollendung kommen. Denn, wenn die Tugend überhaupt oder die Vollkommenheit der geiſtigen Natur des Menſchen macht, daß ſeine Endzwecke die rechten ſind: ſo iſt doch noch die Klugheit dazu nöthig, ihm die Mittel zu Erreichung derſelben an die Hand zu geben.

Die vierte Kraft der Seele, (um dieß beyläufig zu ſagen,) die ernährende, iſt einer Tugend, in dem Sinne, wie wir das Wort hier nehmen,

nicht empfänglich: denn es giebt keine freywilligen Handlungen, die wir vermöge derſelben thun oder laſſen könnten.

Was aber den Satz betrifft, daß wir, durch die Klugheit, den habitum, moraliſch gute und gerechte Handlungen zu thun, um nichts mehr bekommen, als wir ihn ſchon ohne ſie hätten: ſo müſſen wir, um ihn zu beurtheilen, etwas höher in den Principien hinaufſteigen, und auf folgende Weiſe den Anfang machen.

Jedermann geſteht, daß man gerechte Handlungen thun könne, ohne ein gerechter Mann zu ſeyn. Dieß iſt z. B. der Fall bey allen denjenigen, die den Geſetzen ihres Landes gehorchen, aber entweder wider ihren Willen, oder unwiſſentlich, oder aus irgend einer andern Urſache, als aus der Ehrfurcht vor den Geſetzen ſelbſt. Dieſe, obgleich ſie thun, was ſie thun ſollen, und was der tugendhafte Mann thun würde, ſind deßwegen doch nicht tugendhaft. Auf gleiche Weiſe iſt es im Allgemeinen, um ein guter Mann zu ſeyn, nicht genug, gewiſſe Sachen zu thun, ſondern auch bey dieſem Thun auf eine gewiſſe Weiſe beſchaffen zu ſeyn; ich will, z. B. ſagen, den Vorſatz zu dieſer Handlungsweiſe zu haben, und ſie um ihrer ſelbſt willen zu wäh-

len. — Was nun den Vorſatz und die Abſicht betrifft: ſo iſt es die Tugend, welche dieſe berichtigt. Was aber alle die Sachen betrifft, die zu Folge jenes Vorſatzes und zu Erreichung jener Abſicht gethan werden müſſen: ſo wird dazu nicht mehr bloß ſittliche, ſondern eine andre Vollkommenheit erfordert.

Doch es iſt eine noch genauere Erwägung dieſer Materie nöthig, die folgendes lehrt. Es giebt eine gewiſſe Kraft oder Vollkommenheit, welche die Griechen δεινότης nennen. Sie unterſcheidet ſich dadurch, daß durch ſie der Menſch fähiger wird, die einmahl von ihm zuvor feſtgeſetzten Endzwecke durch die Anwendung der ſchicklichſten Mittel zu erreichen. Wenn daher dieſe Endzwecke gut ſind, ſo iſt die δεινότης eine löbliche Eigenſchaft; wenn ſie unſittlich und böſe ſind; ſo iſt ſie Liſt oder gewandte Boßheit *).

---

*) Es iſt unmöglich ein eigenthümliches Wort im Deutſchen für denſelben Begriff zu finden. Der Zuſammenhang dieſer Stelle ſelbſt wird es deutlich machen, daß das Wort δεινότης ſolche Eigenſchaften eines Menſchen ausdrücke, wodurch er

Weil die Klugheit nun auch mit der Wahl der beſten Mittel zu den Endzwecken zu thun hat: ſo pflegt man wohl auch dieſe Nahmen zu verwechſeln, und die klugen Leute δεινὸς, oder liſtig zu nennen. In der That aber iſt die Klugheit mit jener Eigenſchaft, der δεινότης, nicht einerley, ob ſie gleich derſelben nicht entbehren kann.

Dieſe Fertigkeit, dieſer eigne Blick des Seelenauges, den wir die Klugheit nennen, iſt, wie ich ſchon geſagt habe, und wie ſich leicht zeigen läßt, ohne ſittliche Tugend nicht denkbar. Die praktiſchen Syllogismen nähmlich, (welche die Klugheit richtig zu machen lehrt,) haben zu ihrem erſten Princip, die Feſtſetzung deſſen, was ein Endzweck oder was Gut iſt. Weil (heißt es darin) dieß und dieß der Endzweck oder das Beſte iſt: ſo u. ſ. w. — Daß nun dem Menſchen kein andrer Endzweck einkomme, nichts anderes als das Beſte erſcheine, als, was wirklich gut iſt: dazu

---

fähiger wird, ſeine Abſichten und Unternehmungen durchzuſetzen. Bald zeigt es daher Kenntniß und Kunſt, bald Kraft und Tapferkeit, bald Liſt, bald Macht an. A. d. U.

muß er nothwendig tugendhaft ſeyn. Denn die Schlechtigkeit des Charakters verfälſcht die Einſichten in dem Augenblicke des Handelns, und macht, daß man, in Abſicht der Principien ſeiner Handlungen, irret. Klug alſo, nach unſerm Begriffe, kann unmöglich der Menſch ſeyn, ohne gut zu ſeyn.

Noch müſſen wir einen Rückblick thun, um die ſittliche Tugend mit der δεινότης zu vergleichen. Sie iſt, ſo wie die Klugheit, derſelben ähnlich, aber nicht mit ihr einerley. Sie verhalten ſich gegen einander ungefähr, wie ſich die eigentliche ſittliche Vollkommenheit jedes Theiles der Seele, gegen die bloß natürliche und angeborne verhält. Jede der verſchiednen Tugenden nähmlich ſcheint auf gewiſſe Weiſe eine Naturgabe zu ſeyn. Es giebt Leute, die eine angebohrne Anlage zur Gerechtigkeit, zur Mäßigung, zur Tapferkeit und zu allen andern Tugenden haben. Und doch verlangen wir noch etwas anders, um den Menſchen im eigentlichen Verſtande tugendhaft zu nennen, als dieſe natürlichen Temperamentstugenden; wir verlangen, daß der Menſch dieſelben Eigenſchaften noch auf eine andere Weiſe beſitzen ſolle. Jene bloß natürlichen und angebornen Diſpoſitionen ſind

auch den Thieren und Kindern eigen. Aber ohne νοῦς, ohne die Anwendung einer eigentlich geiſtigen Fähigkeit, ſcheinen ſie ſogar ſchädlich werden zu können. Wir können uns die Sache ungefähr ſo vorſtellen, daß, ſo wie ein Menſch mit einem ſtarken Körper, wenn er zugleich des Geſichts beraubt wäre, in Gefahr ſeyn würde, einen deſto ſchwerern und gefährlichern Fall zu thun: ſo hier. Kommt zu jenen natürlichen Anlagen aber die Vernunft, und das Sittliche hinzu: ſo werden auch letztere in der Ausführung ihrer Handlungen durch die erſtern ausnehmend befördert. — Dieſer habitus nun, die ſittliche Vollkommenheit, iſt ſo wohl mit, als ohne jene natürlichen Anlagen ſich gleich: aber er verdient darum doch den Nahmen der Tugend in einem vorzüglichen Grade, wenn er von ihnen unterſtützt wird. So wie es alſo in Abſicht desjenigen Erkenntnißvermögens, welches das Wahrſcheinliche zum Gegenſtande hat, zweyerley Vollkommenheit giebt: die eine, welche δεινότης, (bloßer natürlicher Scharfſinn) die andere, welche Klugheit heißt: ſo giebt es in Abſicht des ſittlichen Wollens oder des Handlungsvermögens, zwey ähnliche Vorzüge, — die natürlich gute Anlage des Temperaments, und die wirkliche

Tugend im vollkommenſten Sinne des Worts. Dieſe eigentliche, wahre Tugend nun iſt ohne Klugheit nicht möglich. Und daraus iſt auch die Meinung einiger entſtanden, daß alle Tugenden nichts weiter, als ſo viele Arten der Klugheit wären. Selbſt Sokrates gehört darunter; der hierin zum Theile richtig geſehn, zum Theil geirrt hat. Daß er die Klugheit als unentbehrlich bey jeder Tugend erfordert, dieſe Behauptung iſt vollkommen richtig. Ein Beweis davon iſt, daß, wenn man irgend eine Tugend definiren will, man ſagt: ſie ſey eine Fertigkeit, in Abſicht dieſer und dieſer Gegenſtände, nach richtigen Einſichten zu handeln. Welche Einſichten aber ſind anders richtig, als die, welche von der Klugheit herrühren? — Alle ſcheinen alſo wenigſtens dunkel wahrzunehmen, daß eine jede ſolche Fertigkeit, wenn ſie nach der Regel der Klugheit angewandt wird, Tugend ſey. Man ſollte aber in jener Definition eine kleine Aenderung machen, und nicht allein ſagen, daß die nach richtigen Einſichten angewandte, ſondern daß die mit richtigen Einſichten verbundne Fertigkeit einer gewiſſen Art Tugend ſey. Richtige Einſichten aber in Abſicht ſolcher Dinge, die zum Handeln gehören, ſind Klugheit.

Sokrates aber ging weiter: er nahm an, daß die Tugend nichts anders, als richtige Vernunfteinſichten wären; und jede nur eine beſondre Art von Wiſſenſchaft ſey. Wir aber bleiben dabey ſtehen, daß ſie mit richtigen Einſichten verbunden ſeyn müſſen.

Aus allem bisher Geſagten iſt alſo klar: daß, in dem wahren und höchſten Sinne des Worts Tugend, es unmöglich iſt, tugendhaft, ohne zu gleich klug zu ſeyn: und eben ſo unmöglich klug zu ſeyn, ohne die Tugenden, welche das praktiſche Leben angehn, zu beſitzen.

Durch eben dieſen Unterſchied zwiſchen der natürlichen oder Temperaments-Tugend, und zwiſchen der erworbenen oder eigentlich ſittlichen, läßt ſich auch eine andre Schwierigkeit auflöſen, die einige aufwerfen könnten: daß nähmlich (der Behauptung der Philoſophen zuwider) die Tugenden von einander getrennt werden können; weil man ja in der Erfahrung finde, daß nicht alle Menſchen zu allen Tugenden gleiche Anlagen, und gleiche Leichtigkeit ſie zu erwerben hätten: ſo daß es alſo ſehr wohl möglich ſey, daß jemand die eine ſchon erlangt habe, indem er in Abſicht der andern noch zurück iſt. Dieſe Trennung der Tugenden, iſt in Abſicht der Tempera-

ments-Tugenden ſehr wohl möglich, in Abſicht derer aber nicht, um derentwillen jemand geradezu ein ſittlich guter Mann heißt. — Mit der Klugheit, die nur eine Tugend iſt, ſind alle übrigen dergeſtalt verbunden, daß, wo jene iſt, dieſe auch ſeyn müſſen.

Von der Klugheit aber iſt klar: daß, wenn ſie auch nichts zur Beförderung guter Handlungen im praktiſchen Leben beyträge, ſie doch, als Tugend oder Vollkommenheit eines Theils der Seele, dem Menſchen unentbehrlich wäre; und daß ein richtiger Entſchluß eben ſo wenig ohne Klugheit, als ohne ſittliche Tugend ſeyn kann; weil dieſe den Endzweck beſtimmt, jene die Mittel dazu anweiſet.

Deßhalb aber iſt die Klugheit doch nicht über die Weisheit, weil ſie weder derſelben Vorſchriften zu ertheilen hat, noch Vollkommenheit eines eben ſo edlen Theils unſers Geiſtes iſt. So iſt auch nicht die Arzneykunſt über die Geſundheit. Sie bedient ſich nähmlich derſelben nicht, als ihres Werkzeugs, ſondern ſie ſorgt nur dafür, daß ſie da ſey. Sie giebt alſo ihre Vorſchriften nicht der Geſundheit, ſondern

um der Geſundheit willen. — Eben ſo gut könnte man ſagen, daß die Staatskunſt über die Götter gebiethe: weil ſie alles, was den Gottesdienſt betrifft, im Staate anordnet.

Siebentes Buch.

Erſtes Kapitel.

Inhalt. Einige Hauptunterſchiede in dem, was ſittlich zu billigen oder zu verwerfen iſt.

Nach Endigung der bisherigen Unterſuchungen gehen wir jetzt zu einer ganz neuen Materie über, bey welcher wir gleichſam von vorn mit Feſtſetzung gewiſſer Grundbegriffe den Anfang machen müſſen. Es giebt nähmlich, in Abſicht deſſen, was in den Sitten, oder in der Aufführung des Menſchen fehlerhaft iſt, drey Hauptunterſchiede: Unſittlichkeit, Schwäche und thieriſche Wildheit des Charakters; den Charakter des böſen, des ſeinen Grundſätzen ungetreuen, und

des thieriſch verwilderten Menſchen. Fragen wir, welche löblichen Eigenſchaften dieſen Fehlern entgegenſtehen: ſo iſt in Abſicht der beyden erſten klar, daß Tugend der Unſittlichkeit, und Feſtigkeit des Charakters der Schwäche entgegenſtehen. Was aber den dritten Fehler, thieriſche Verwilderung, betrifft: ſo ſcheint zum Gegenſatze deſſelben nichts anders, als eine heroiſche, oder göttliche Tugend ſchicklich zu ſeyn, eine ſolche, wie ſie Priamus beym Homer dem Hektor zuſchreibt, von dem er ſagt, daß er

— — — „der Erzeugte
„Keines ſterblichen Manns, nein, eines Gottes
zu ſeyn ſchien."

Und wenn, wie alte Sagen uns berichten, aus Menſchen, deren Tugend einen ungewöhnlichen Grad erreicht hat, Götter werden: ſo wird es die ſittliche Beſchaffenheit ſolcher Menſchen ſeyn, welche der thieriſchen entgegen geſetzt werden muß. Denn ſo wie ein Thier weder unſittlich noch tugendhaft ſeyn kann: ſo ſind auch Sittlichkeit und Tugend nicht Vollkommenheiten, die wir Gott zuſchreiben können. Die Vollkommenheit des letztern iſt etwas von höherer Art, als menſchliche Tugend, die Unvollkommenheit des

erſtern iſt etwas von einer ganz andern Art, als menſchliche Unſittlichkeit.

Eben ſo aber, wie es ſelten iſt, einen göttlichen Mann unter den Menſchen anzutreffen, (ein Epithet, beyläufig geſagt, welches die Lacedämonier ſehr häufig den Perſonen geben, welche von ihnen ausnehmend bewundert werden,) ſo iſt auch der thieriſch verwilderte Menſch nur eine ſeltne Erſcheinung. Unter den barbariſchen oder ungriechiſchen Völkern findet ſich dieſelbe am häufigſten. Zuweilen wird durch Krankheit oder Verſtümmelung der Grund zu einer ſolchen Ausartung des Gemüths gelegt: und wenn wir Menſchen von ungewöhnlicher Unſittlichkeit ſehen, ſo pflegen wir zuweilen, aus Unwillen über ſie, ihnen den Nahmen der thieriſchen zu geben. — Doch dieſer Gemüthsdispoſition werde ich noch weiter unten zu gedenken die Gelegenheit haben. Zuvor will ich von der eigentlichen Unſittlichkeit reden; und jetzt zu allernächſt von dem ſchwachen und weichlichen, und von dem feſten und ausdauernden Charakter. Dieſe Eigenſchaften ſind mit Tugend und Unſittlichkeit nicht ganz einerley: und gehören doch auch nicht zu ganz verſchiednen Gattungen.

Wir müſſen aber auch hier, ſo wie wir es bey andern Materien gethan haben, zuerſt, das, was in die Augen fällt, und was allgemein davon geglaubt wird, zum Grunde legen, dann die Schwierigkeiten, die ſich in den gemeinen Begriffen finden, ins Licht ſtellen; und durch Auflöſung derſelben die richtige Beſchaffenheit der Sache zeigen. Am beſten wäre es, wenn wir alle, über dieſe Gemüthsdiſpoſitionen unter den Menſchen herrſchenden, Meinungen vor uns hätten. Aber wenigſtens werden wir den größten Theil derſelben, und die wichtigſten aufſuchen müſſen. Wenn dann die Schwierigkeiten, welche der Wahrheit dieſer Meinungen im Wege ſtehen, unterſucht, und diejenigen Meinungen, bey welchen ſie ſich heben laſſen, dadurch beſtätiget worden ſind: ſo werden wir glauben dürfen, dem Endzwecke der Unterſuchung ein Genüge gethan zu haben.

Zweytes Kapitel.

Inhalt. Aufzählung der verſchiednen Meinungen, die über Schwäche und Stärke des Charakters oder Enthaltſamkeit und Unenthaltſamkeit, ἀκρασίαν und ἐγκράτειαν, herrſchen.

So viel iſt zuerſt ausgemacht, daß Feſtigkeit und ausdauernde Kraft des Charakters, unter die löblichen, — Schwäche und Weichlichkeit deſſelben unter die tadelhaften Eigenſchaften gerechnet werden; — ferner, daß man den Charakter desjenigen Menſchen feſt nennt, der bey einem einmahl nach vernünftigen Gründen gefaßten Entſchluſſe beharrt, und den Charakter desjenigen ſchwach, der vernünftigen Vorſätzen zur Zeit des Handelns untreu wird. Der Menſch von ſchwachem Charakter, (mit andern Worten, der, welcher nicht Herr über ſich ſelbſt iſt,) weiß, daß er unrecht handelt, und thut es doch, weil ein ſinnlicher Eindruck die Vernunft überwindet; der Mann von feſtem Charakter hingegen, (oder der, welcher ſeiner ſelbſt Herr iſt,) folgt den ſinnlichen Begierden, die er für unrecht erkennt, nicht, um der Vernunft zu gehorchen.

Ferner, wenn die Tugend der Feſtigkeit und des Ausdauerns, — oder der Selbſtherrſchaft, mit der Tugend der Mäßigung, σωφροσύνη, verglichen wird: ſo ſtimmen alle überein, daß der wahrhaft Mäßige zugleich Selbſtherrſchaft haben, zugleich enthaltſam vom Vergnügen und ausdauernd im Schmerz ſeyn müſſe; ob aber jeder ſich ſelbſt Beherrſchende deßwegen die volle Tugend der Mäßigung beſitze: darüber ſind die Meinungen getheilt. Eben ſo verwechſeln einige die Wörter unmäßig und unenthaltſam, (unfähig ſich ſelbſt zu beherrſchen,) — als gleichbedeutend; andre ſehen die beyden Fehler für ganz verſchieden an.

Ferner ſagen einige, die Klugheit könne durchaus nicht ohne Selbſtherrſchaft beſtehen; andere behaupten hingegen, es gebe ſehr kluge und zu allen Unternehmungen fähige Leute, die ſich doch nicht zu beherrſchen wüßten.

Endlich braucht man das Wort Enthaltſamkeit oder Selbſtbeherrſchung, welches eigentlich auf den Widerſtand gegen die ſinnliche Luſt geht, auch von dem Widerſtande gegen den Zorn, den Ehrgeitz und den Eigennutz.

Dieß ſind ungefähr die über jene Eigenſchaften laut gewordenen Meinungen.

Drittes Kapitel.

Inhalt. Fragen und Schwierigkeiten, die hierbey aufzulöſen vorkommen, nebſt Verſuchen ihrer Beantwortung und Auflöſung.

Die erſte ſchwierige Frage nun, die ſich bey dieſer Materie aufwerfen läßt, iſt: wie es denn wohl möglich ſey, daß jemand, der die Sache richtig einſieht, unenthaltſam oder ſeiner ſelbſt nicht Herr ſeyn könne. Denn, ſagt man, iſt dieſe richtige Einſicht Wiſſenſchaft: ſo iſt dieß durchaus unmöglich. Denn es wäre ſchrecklich, wie auch Sokrates geäußert hat, wenn da, wo wiſſenſchaftliche Einſicht iſt, etwas anders herrſchen, und den Menſchen, wie einen Sklaven, mit ſich fortreißen könne. Sokrates ſchlug alſo ganz unſre Unterſuchung nieder, indem er behauptete, es gebe gar keine ſolche Eigenſchaft im Menſchen, als die, welche wir die *ἀκρασίαν* nennen. Niemand nähmlich handle wiſſentlich dem entgegen, was er für das Beſte erkenne; ſondern handle immer, wenn er es thue, aus Unwiſſenheit. Aber dieſe Behauptung iſt den augenſcheinlichſten Thatſachen entgegen. — Und wenn denn Unwiſſenheit die Urſache jener Fehler

ſeyn ſoll: ſo wird ſich doch noch fragen, welche Art der Unwiſſenheit. Denn daß der, welcher aus Unenthaltſamkeit, oder aus Mangel an Selbſtbeherrſchung etwas thut, zuvor, ehe er in den Fall kam und die ſinnlichen Antriebe erhielt, nicht unwiſſend darüber war, daß er ſo nicht handeln müſſe, iſt außer allem Zweifel.

Andre ſind, welche von dem Sokratiſchen Satze einen Theil zugeben, einen andern verwerfen. Daß da, wo in der Seele wahre Wiſſenſchaft ſey, dieſe durch nichts überwältiget werden könne, geben ſie zu: daß es aber überhaupt unmöglich ſey, gegen ſeine beſſre Ueberzeugung zu handeln, läugnen ſie. Und deßwegen ſagen ſie, der Unenthaltſame, oder der Mann von unfeſtem Charakter werde eben deßwegen von dem Vergnügen überwunden, weil ſein gegenſeitiger Vorſatz auf Meinung, nicht auf Wiſſenſchaft gegründet geweſen ſey.

Nun ſcheint aber, daß, wenn es Meinung und nicht Wiſſenſchaft, — und wenn es nicht eine ſtarke und feſte, ſondern nur eine ſchwankende und ſchwache Ueberzeugung, (ſo wie man ſie bey vielen noch übrigen Zweifeln zu haben pflegt) war, welche ſich den Reitzen des Vergnügens entgegenſetzte: es auch ſehr verzeihlich iſt, daß

ſie gegen ſehr ſtarke Begierden, nicht hat aus⸗halten können. Aber die Unenthaltſamkeit ſoll, als ein ſittlicher Fehler, als ein tadelhafter Charakterzug, etwas nicht verzeihliches ſeyn.

Antwortet man: die Meinung oder die Ueberzeugung ſey noch ſo ſchwach, ſo habe ſich doch die Klugheit dem Reitze des Vergnügens entgegengeſetzt; und dieſe könne immer als ein ſo ſtarker Widerſtand angeſehen werden, daß, ihn nicht zu achten, ſtrafbar ſey. Aber aus dieſer Erklärung entſteht wieder eine andre Ungereimtheit. Denn alsdann wird folgen, daß man zu gleicher Zeit klug und unenthaltſam ſeyn könne. Aber wer kann den Mann einen klugen Mann nennen, der, ungezwungen, das Thieriſche und Unrechte zu thun im Stande iſt? Ueberdieß haben wir oben ſchon gezeigt, daß der kluge Mann der zum recht Handeln fähige Mann iſt; daß die Klugheit gleichſam bey der Ausübung die letzte Hand an das Werk legt, und alle andern Tugenden ſchon vorausſetzt.

Was die Vergleichung zwiſchen dem Mäßigen und dem Enthaltſamen betrifft: ſo ſind folgende Schwierigkeiten. Erſtlich: wenn die Enthaltſamkeit oder die Selbſtbeherrſchung ſich dann zeigt, wenn im Menſchen unſittliche und

ſtarke Begierden vorhanden ſind: ſo kann der Enthaltſame nicht der Mäßige ſeyn, noch umgekehrt. Denn, weder die übertriebne Heftigkeit der Begierde, noch die Unſittlichkeit derſelben findet bey der Tugend der Mäßigung Statt. Und doch müſſen, wo die Selbſtbeherrſchung oder der Widerſtand wider die Begierde eine Tugend ſeyn ſoll, die Begierden heftig und böſe ſeyn. Denn wären ſie gut: ſo würde die Fertigkeit, ihnen zu widerſtehen, ein Fehler ſeyn, und nicht alle Arten von Enthaltſamkeit oder Feſtigkeit des Charakters würden unter die Tugenden gehören *). Wären die Begierden hingegen zwar böſe, aber ſchwach: ſo würde es nichts großes ſeyn, ihnen zu widerſtehn.

Ferner, wenn die Feſtigkeit des Charakters, (woraus die Enthaltſamkeit fließt,) darin beſteht, daß wir dem, wovon wir überzeugt ſind, in un-

---

*) Im Griechiſchen ſteht hier noch vor dieſem Satze: „Wären die Begierden ſchwach und nicht böſe; ſo „würde in der Ueberwindung derſelben keine Wür„de liegen.“ Man ſieht, ohne weiteres Erinnern, aus welchem Grunde der Ueberſetzer dieſe Stelle weggelaſſen hat.

ſern Handlungen, treu bleiben: ſo kann auch jene Eigenſchaft fehlerhaft werden, wenn die Ueberzeugung, der ſie anhängt, falſch iſt. Und wenn Schwäche des Charakters und Mangel der Selbſtherrſch ſt darin liegen, ſich von einem einmahl gefaßten Vorſatze abbringen zu laſſen; ſo gibt es auch eine tugendhafte Schwäche und Wankelmüthigkeit: wie zum Beyſpiele die, welche Neoptolem in dem Philoktet des Sophokles beweiſet. Wir loben ihn, daß er nicht bey dem Entſchluſſe bleibt, den ihm Ulyſſes eingeflößt hatte, weil es ihn, als es zur Sache kam, zu ſehr ſchmerzte, eine Lüge zu ſagen *).

---

*) Ich habe eine Stelle des Textes ausgelaſſen, deren Zuſammenhang mit dem übrigen ich nicht einzuſehen vermag: daher ich ſie für ein Einſchiebſel einer unwiſſenden Hand halte, veranlaßt durch die Gleichheit der beyden Worte ψευδόμενος. Sie lautet folgendergeſtalt: „Auch macht der ſo„phiſtiſche Schluß, den man in der Dialektik den „lügenden heißt, eine Schwierigkeit. Dieſe „Sophiſtereyen, die man deßwegen erfindet, um „ſich in Auflöſung anſcheinender Widerſprüche „und Ungereimtheiten zu üben, ſind, wenn man

Ja es könnte in einem gewiſſen Falle ſich er- eignen, daß Unklugheit mit Unenthaltſamkeit, (Mangel richtiger Einſichten mit Mangel an feſtem Charakter) verbunden, Tugend hervorbrächte. Der unfeſte Charakter nähmlich macht, daß der Menſch das Gegentheil von dem thut, wovon er geurtheilt hat, daß es gut ſey; und die Unklugheit macht, daß er das für gut anſieht, was böſe iſt; ſo daß, wenn beydes zuſammen kommt, der Menſch am Ende das Gute und nicht das Böſe thut.

Ferner ſcheint es, daß wenn jemand deßwegen einem unerlaubten Vergnügen nachjagt,

---

„damit zu Stande kommt, deſto fertiger und ge„ſchickter im Wettſtreite mit andern zu ſeyn, ſetzen „oft das Gemüth in wirkliche Verlegenheit. Die „Denkkraft wird dadurch gleichſam gebunden, „wenn, auf der einen Seite, ſie nicht bey dem Räſon„nement, was vorgebracht worden iſt, bleiben „kann, weil die Schlußfolge deſſelben ihr durch„aus unannehmlich ſcheint, und wenn, auf der „andern Seite, ſie doch nicht im Stande iſt, wei„ter fortzuſchreiten, weil ſie die Schwierigkeit „nicht auflöſen kann.“ A. d. U.

weil er wirklich der Meinung iſt, daß er recht handle, und alſo mit Vorſatz dabey zu Werke geht, dieſer moraliſch beſſer ſey, als der andre, der nicht aus Ueberzeugung und Vorſatz, ſondern aus Mangel von Selbſtbeherrſchung ſo handelt. Der Fehler des erſtern iſt eher zu heilen: denn man darf ihm nur eine andre Ueberzeugung beybringen, ſo wird ſich auch ſeine Aufführung ändern. Aber der ſich ſelbſt zu beherrſchen Unfähige iſt in dem Falle deſſen, von welchem das Sprichwort ſagt:

„Wenn Waſſer dich erſtickt; was trinkſt du drauf?“

Wenn er nähmlich geglaubt hätte, daß er recht handelte: ſo würde er die Sache unterlaſſen, ſo bald man ihn ſeines Irrthums überwieſe. Nun aber, da er ſelbſt überzeugt war, daß er Unrecht that, und ſich doch deſſen nicht enthielt: welches Beſſerungsmittel bleibt ihm übrig?

Endlich, wenn es ſo viel Arten der Selbſtbeherrſchung oder des Mangels derſelben giebt, als es Gegenſtände und Reitze der Sinnlichkeit giebt: welche Art wird diejenige ſeyn, die dem

Menſchen den Nahmen eines ſich ſelbſt Beherr⸗ſchenden, im Allgemeinen und abſolut genommen, erwirbt. Denn nach der Erfahrung hat niemand, in Abſicht aller Gegenſtände, eine gleiche Selbſt⸗beherrſchung. — Es giebt aber doch eine ſolche Selbſtbeherrſchung, die als eine abſolute und den ganzen Charakter beſtimmende angeſehen wird.

Viertes Kapitel.

Inhalt. Unterſcheidungen und Claſſification des zu Unterſuchenden.

Dieſes ſind dann die aufzulöſenden Schwierigkeiten. — Die Auflöſung derſelben iſt zugleich die Erfindung der Wahrheit: denn, indem wir von den gemeinen Meinungen die falſchen ausſondern und widerlegen, beſtätigen wir zugleich die übrigbleibenden.

Die erſte Frage iſt alſo: ob, wenn wir unſerm Vorſatze ungetreu werden, dieß wiſſentlich oder unwiſſentlich geſchieht, und wie es wiſſentlich geſchehen kann?

Die zweyte, auf welchen Gegenſtand ſich die Enthaltſamkeit und Unenthaltſamkeit, bezieht? Ob auf alle Arten von Vergnügen und Schmerz, oder nur auf gewiſſe? Ferner, ob der Enthaltſame und der Ausdauernde (καρτερικός), der Mann von feſtem, und der von ſtandhaft ertragendem Charakter, einerley iſt, oder ob beyde verſchieden ſind? Womit denn noch mehrere ähnliche Unterſuchungen verbunden ſind.

Der Anfang davon und das Princip der übrigen würde die Auflöſung der Frage ſeyn: ob das Unterſcheidende der Enthaltſamkeit und der Unenthaltſamkeit in den Gegenſtänden liege, womit dieſe Tugenden zu thun haben, oder in der Art und Weiſe, wie ſie handeln. Ich will ſo viel ſagen: wenn jemand unenthaltſam heißt, iſt es bloß, weil er ſich bey dieſer und dieſer Sache unenthaltſam benimmt; oder iſt es, weil er ſich bey jeder Sache auf die ihm eigne Art aufführt? Oder kommt beydes, Gegenſtand und Art zu handeln, zugleich in Betrachtung? — So wie es mit der Unenthaltſamkeit iſt: ſo iſt es mit der Enthaltſamkeit auch. Iſt jene ein auf gewiſſe Weiſe beſtimmtes Verfahren bey jeder Sache: ſo iſt es dieſe auch.

So viel iſt ſchon gewiß, daß der abſolut Unenthaltſame, (der, bey welchem es ein weſentlicher Theil des Charakters iſt,) nicht durch die Unenthaltſamkeit bey allen, ſondern nur bey gewiſſen Gegenſtänden erkannt wird: und dieß ſind eben dieſelben, bey welchen ſich auch der Charakter des Unmäßigen zeigt. Aber auch auf dieſe Gegenſtände hat die Unenthaltſamkeit nicht einen abſoluten und durchgängigen, ſondern nur einen auf eine gewiſſe Weiſe beſtimmten Bezug:

denn ſonſt würde ſie mit Unmäßigkeit einerley ſeyn. Der Unmäßige nähmlich wird zur Befriedigung unerlaubter Luſt hingezogen durch den Vorſatz; weil es bey ihm Grundſatz iſt, ſeine Lüſte zu befriedigen: der Unenthaltſame verwirft dieſen Grundſatz, und verfolgt die ſinnliche Luſt doch.

Fünftes Kapitel.

Inhalt. Auflöſung der erſten Frage.

Was nun diejenige Auflöſung der erſten Frage betrifft: daß der Unenthaltſame oder der ſeinem guten Vorſatze Ungetreue deßwegen ſeinen Einſichten entgegenhandle, weil dieſelben nicht Wiſſenſchaft ſonder Meinung geweſen ſeyn; ſo iſt dieſelbe nicht befriedigend, weil es hier auf dieſen Unterſchied gar nicht ankommt. Denn auch unter denen, die bloß meinen, nicht wiſſen, ſind doch einige, die nicht zweifeln, ſondern die Sache vollkommen einzuſehn glauben. Wenn alſo die ſchwache Ueberzeugung bey denen, deren Erkenntniß Meinung iſt, die Urſache ſeyn ſoll, warum ſie beym Handeln eher von ihrer Erkenntniß abweichen, als die, deren Erkenntniß Wiſſenſchaft iſt, ſo iſt dieſe Urſache falſch: denn dieſer Vorzug der Wiſſenſchaft vor der Meinung iſt wirklich nicht vorhanden. Es giebt Perſonen, die von dem, was ſie bloß meinen, ſo vollkommen überzeugt ſind, als andre von dem, was ſie wiſſenſchaftlich erkennen. Ein Beyſpiel davon giebt Heraklitus.

Aber einen andern Unterſchied, auf den es hier mehr ankommt, giebt es noch, zwiſchen eine Wiſſenſchaft haben, und Actu mit dieſer Wiſſenſchaft beſchäftigt ſeyn. Wir ſagen nähmlich ſowohl von dem, welcher eine Wiſſenſchaft erlernt hat und beſitzt, ohne ſich jetzt damit abzugeben, als von dem, welcher eben jetzt die Ideen dieſer Wiſſenſchaft in ſeinem Verſtande gegenwärtig hat, — daß er die Sache wiſſe. Dieß macht aber in Abſicht des Handels einen weſentlichen Unterſchied: ob jemand wider ſein beſſer Wiſſen unrecht thut, indem er gegenwärtig ſein Nachdenken mit dieſen Einſichten beſchäftigt, oder nur, indem dieſe Einſichten, ehedem von ihm erworben, jetzt gleichſam ruhen. Das erſtre, — zu thun, was man ſich eben jetzt als Böſe deutlich denkt, — ſcheint ſchrecklich und unbegreiflich: das andre, gegen Einſichten zu handeln, die man gegenwärtig nicht anwendet, ſcheint nichts außerordentliches.

Ferner, da bey jedem praktiſchen Schluſſe zwey Vorderſätze ſind: ſo iſt es nicht unmöglich, daß ungeachtet man die Wiſſenſchaft von beyden im Gedächtniſſe beſitze, man doch wider dieſe Wiſſenſchaft handelt; wenn man nähmlich bey einem dieſer Vorderſätze, z. E. dem Allgemeinen,

von ſeiner Wiſſenſchaft Gebrauch macht, bey dem andern aber, bey dem Beſondern, ſich an das, was man weiß, nicht deutlich erinnert. Und dieſe Wiſſenſchaft des Beſondern iſt bey Handlungen vorzüglich nothwendig, da ſie immer mit einzelnen Dingen zu thun haben.

Aber auch die allgemeinen Sätze ſelbſt ſind, in Abſicht der Anwendung auf das Beſondre, verſchieden, nachdem ſie entweder etwas von dem Menſchen ſelbſt, oder etwas von einer von ihm verſchiedenen Sache ausſagen. Zu dem allgemeinen Satze: „Allen Menſchen iſt das Trockne geſund" gehören, um ihn praktiſch anzuwenden, zwey beſondere Sätze: der eine, „dieſer iſt ein Menſch"; — der zweyte: „dieſe Sache iſt eine trockne." Der erſte beſondre wird mit dem allgemeinen zugleich erkannt; denn niemanden kann verborgen bleiben, daß er ein Menſch iſt: aber der zweyte beſondre, daß dieſe Sache ſo und ſo beſchaffen iſt, kann, auch bey der Erkenntniß des allgemeinen Satzes, dem Menſchen verborgen bleiben, oder von ihm eben jetzt nicht bedacht werden. So ſehr iſt alſo Wiſſen und Wiſſen von einander unterſchieden: und ſo wenig ungereimt iſt es, daß Wiſſen in dem einen Sinne das Thun nicht hervorbringt; daß es

vielmehr Verwunderung erregen müßte, wenn es anders wäre.

Ja, außer den bisher erklärten Bedeutungen, in welchen man den Ausdruck, „wiſſen, oder eine Wiſſenſchaft von einer Sache haben," braucht, giebt es noch eine, deren wir nicht gedacht haben. Das, was wir den habitus, die Dispoſition des Menſchen nennen, beſteht eben in einem gewiſſen Zuſtande, nach welchem er ſeine Erkenntniß entweder wirklich braucht, oder nicht braucht. Diesemnach iſt es, nach der Verſchiedenheit dieſer Dispoſitionen, ſehr wohl möglich, eine Erkenntniß, in einem gewiſſen Verſtande, zugleich zu haben und nicht zu haben: wie dieß augenſcheinlich der Fall bey ſchlafenden, trunknen, oder wahnwitzigen Menſchen iſt. Nun aber eine ſolche Dispoſition der Seele, als dieſe körperlichen Zuſtände mit ſich führen, bringen auch die Leidenſchaften hervor. Ja, heftiger Zorn, phyſiſche Wolluſt, und andre Leidenſchaften der Art, wirken auch ſichtbarlich auf den Körper, und verändern ſeinen Zuſtand: ſo, daß ſie auch zuweilen Wahnſinn hervorbringen. Es iſt alſo klar, daß man die Unenthaltſamkeit aus einem mit jenem genannten, ähnlichen Gemüthszuſtande, herleiten muß. Daß die Unenthaltſamen doch zugleich die

Lehren der Vernunſt im Munde führen können, iſt kein Beweis vom Gegentheile. Denn auch im Schlafe, im Wahnſinn und in der Trunkenheit kann man die Verſe des Empedokles und ſeine Demonſtrationen herſagen. Auch können Anfänger im Lernen ſchon Sätze auswendig wiſſen, die ſie doch noch nicht zu eignen Einſichten gemacht haben: denn dazu gehört, daß ſie ſich ihrem eignen Gedankenſyſtem einverleibt haben, und ihnen gleichſam natürlich geworden ſind; wozu aber Zeit und öftere Wiederhohlung nöthig iſt. Man kann alſo die Unenthaltſamen, welche doch die Regeln der Mäßigung im Munde führen, mit den Schauſpielern vergleichen, die eine fremde Rolle herſagen.

Man kann auch noch auf folgende Weiſe *), die Möglichkeit, gegen ſeine beßre Einſicht zu ſündigen, oder unenthaltſam zu ſeyn, einſehen. Es giebt Meinungen, welche das Allgemeine, es giebt deren, welche das Einzelne betreffen. Letztere ſtehen unter der Herrſchaft ſinnlicher Empfindungen. Wenn nun beyde, die Meinung

*) φυσικῶς ſetzt Ariſtoteles noch hinzu: aus der Natur der Sache.

vom Allgemeinen, und die Meinung vom Einzelnen mit einander harmoniren: ſo wird die Schlußfolge, die aus ihrer Vereinigung entſteht, — wofern die Sache bloß theoretiſch iſt, von dem Menſchen ſogleich bejahet, — und wenn ſie praktiſch iſt, ſogleich in Ausübung gebracht werden. Der allgemeine Satz ſey z. B. „man muß von allem Süßen koſten“ — und der beſondre, — „dieſes hier iſt ſüß.“ In dieſem Falle wird der Menſch, welcher nicht durch äußern Zwang verhindert wird, ſogleich auch wirklich das Süße koſten. Wenn hingegen die Meinung vom Allgemeinen dem Menſchen den Genuß des Süßen verbiethet, die Meinung vom Beſondern hingegen, gezogen aus dem Schluße: „daß alles Süße angenehm, und dieſe Sache hier ſüß ſey,“ ihm den Genuß des Süßen anräth; dieſe letztere Meinung aber von größerer Wirkſamkeit aufs Gemüth iſt, weil eine ſinnliche Begierde ſich mit ihr vereiniget: ſo mag jene, das Allgemeine betreffende Meinung immerhin ausſagen, daß der Menſch ſich vor dem Süßen hüten ſolle. — Dieſe Begierde wird ihn doch mit ſich fortreißen. Denn ſie wirkt unmittelbar auf die körperlichen Werkzeuge, und ſetzt ſie in Bewegung; ſo daß alſo auf gewiſſe Weiſe es ſelbſt nach einer Mei-

nung, nach einem Räſonnement geſchieht, daß in dieſem Falle der Unenthaltſame ſündiget. Dieſe particuläre Meinung, wonach er ſündigt, iſt der allgemeinen, die es ihm verbiethet, nicht an ſich widerſprechend, ſondern nur durch etwas zufälliges, das hinzukommt, nähmlich durch die ſinnliche Begierde. Eben um deßwillen findet Unenthaltſamkeit bey den Thieren nicht Statt; weil bey ihnen dasjenige überhaupt, was wir Meinung nennen, das Fürwahrhalten eines allgemeinen Satzes, nicht Statt findet: ſondern nur ſinnliche Anſchauungen des Einzelnen, und Erinnerungen derſelben. Auf welche Weiſe aber bey dem Unenthaltſamen die Art des nicht Wiſſens gehoben wird, wonach er handelt, und wie er wieder zu ſeiner vorigen Einſicht gelangt, wenn die Zeit der Verſuchung vorbey iſt; das braucht keine eigne Erklärung: denn dieß geſchieht auf dieſelbe Weiſe, wie der Schlafende oder der Trunkne wieder zu ſeinen vorigen Einſichten gelangt, wenn jener erwacht und dieſer nüchtern wird: wovon die Urſachen von den Phyſiologen unterſucht werden müſſen.

Noch einmahl alſo: von den beyden Vorderſätzen, woraus die praktiſche Schlußfolge gezogen

werden ſoll, betrifft der eine Gegenſtände der ſinnlichen Empfindungen: und gerade von dieſem Vorderſatze hängt der Entſchluß zum Handeln vornehmlich ab. In Abſicht deſſelben nun hat der Unenthaltſame entweder nicht die gehörige Einſicht, oder er hat ſie nur, ohne ſie brauchen zu können, ob er ſie gleich den Worten nach wiederhohlen kann; gerade, wie der Trunkene philoſophiſche Sätze des Empedokles herſagen, aber nicht ſie wirklich denken kann.

Weil nun dieſer letzte von den Vorderſätzen des praktiſchen Schluſſes nicht das Allgemeine betrifft, und alſo weniger wiſſenſchaftlich zu ſeyn ſcheint, als die andern Vorderſätze, welche vom Allgemeinen etwas ausſagen: ſo läßt ſich begreifen, wie Sokrates auf ſeine Meinung gekommen iſt. Nicht bey derjenigen Erkenntniß nähmlich, welche eigentlich Wiſſenſchaft zu ſeyn ſcheint, kann die ſinnliche Begierde entſtehen; nicht dieſe Erkenntniß wird durch Leidenſchaft verdunkelt oder verkehrt, ſondern gerade diejenige Erkenntniß, welche ſelbſt das Sinnliche betrifft.

So viel alſo zur Beantwortung der Frage, ob die Unenthaltſamkeit die Erkenntniß oder die

Unwiſſenheit des Beſſern, welches der Unenthaltſame unterläßt, vorausſetze: und wenn das erſtre; wie doch bey dieſer Erkenntniß die Unenthaltſamkeit möglich ſey.

Sechstes Kapitel.

Inhalt. Auflöſung der zweyten Frage. Enthaltſam und Unenthaltſam ohne weitern Zuſatz beziehen ſich auf die Gegenſtände der natürlich nothwendigen Begierden. Bey Begierden, welche zwar natürlich, aber nicht phyſiſch nothwendig ſind, wird der Gegenſtand ausdrücklich hinzugeſetzt. Etwas ähnliches findet bey den unnatürlichen Begierden Statt.

Die nächſt folgende Unterſuchung iſt: ob es eine gewiſſe Art der Unenthaltſamkeit giebt, die man die abſolute nennen könnte, und welche den ganzen Charakter des Menſchen beſtimmt, oder ob alle Arten derſelben nur bedingt und partiell ſind, und ſich nur auf gewiſſe Gegenſtände beziehn: und wenn das Erſte Statt findet; welches dann dieſe Unenthaltſamkeit κατ' ἐξοχὴν ſey, und bey welchem Gegenſtande ſie ſich äußere.

Daß überhaupt Vergnügen und Schmerz diejenigen Gegenſtände ſind, auf welche ſich beyde Tugenden, Enthaltſamkeit und ausdauernde Geduld, — und beyde Fehler, Unenthaltſamkeit

und Weichlichkeit beziehn; — darüber ſind alle einig.

Nun giebt es aber unter den Dingen, welche Vergnügen machen, einige, welche durch phyſiſche Nothwendigkeit auf uns wirken, und andre, welche wir wählen, und die an ſich in der That wählenswürdig ſind, aber ein Uebermaß zulaſſen. Unter die nothwendigen Urſachen des Vergnügens rechne ich die körperlichen: — ich meine den Trieb nach dem Genuſſe der Nahrungsmittel, den Geſchlechtstrieb, und ähnliche, mit welchen, nach unſrer obigen Erklärung, die Mäßigung und die Ausgelaſſenheit der Sitten, vornähmlich zu thun haben. Unter den nicht nothwendigen, aber an ſich wählenswürdigen Urſachen des Vergnügens, verſtehe ich ſolche Güter, als Reichthum, Ehre, Sieg und dergleichen ſind.

Perſonen, welche in Abſicht dieſer letztern, das von der Vernunft vorgeſchriebne Maß überſchreiten, nennen wir nicht gerade zu oder ſchlechthin unenthaltſam, — (der Herrſchaft über ſich ſelbſt beraubt;) ſondern wir ſetzen immer den Gegenſtand hinzu, und ſagen, daß ſie nicht ihres Ehrgeitzes, ihrer Gewinnſucht, ihres Zorns Meiſter ſind: zum Zeichen, daß wir ſie mit den Unenthaltſamen nicht vollkommen für einerley hal-

ten, ſondern ſie denſelben nur ähnlich glauben. So iſt der Menſch, welcher durch einen Beyſatz, z. B. durch den, — daß er in den Olympiſchen Spielen Sieger geweſen iſt, charakteriſirt wird, von dem Menſchen in abſoluter Bedeutung verſchieden; zwar nur durch dieſen einen kleinen Umſtand, der aber doch [verurſacht, daß der Gattungsbegriff eines Menſchen, und der ihm eigenthümliche eines Olympiſchen Siegers nicht dieſelben ſind. *)]

---

*) Wir haben dieſe in [] eingeſchloßnen Worte in die hier befindliche Lücke nach einer Conjectur hinzugeſetzt, um den Leſern das Verſtehen der Ueberſetzung zu erleichtern; ob wir gleich nach unſrer Ueberzeugung hier der Lambiniſchen Ueberſetzung den Vorzug geben. Dieſe heißt verdeutſcht ungefähr ſo: „Gleichwie ein gewiſſer Sieger bey den Olymp. Spielen den Nahmen Anthropos (Menſch) führte. Der Nahme und das Verhältniß," wir würden lieber ſagen: die Natur und die Verhältniſſe,) welche derſelbe mit andern Menſchen gemein hatte, waren von den ihm perſönlich eigenthümlichen nur um ein Geringes verſchieden; aber ſie waren doch andere." Lambinus folgt hier nähmlich der Erklärung eines Griechiſchen Commen-

Ein Beweis, daß wir den Unenthaltſamen im eigentlichen (abſoluten) Verſtande, von dem, welcher ſeine Vorſätze durch jene letztere Art der Begierden überwältigen läßt, unterſcheiden, liegt darin, daß wir die Unenthaltſamkeit im eigentlichen Verſtande, nicht nur für einen Fehler im Betragen, ſondern auch für einen ſchlechten Zug

tators aus dem 12ten Jahrhundert, des Euſtratius, welcher, in der von Lambinus angeführten Stelle, von der Gerechtigkeit im engern Sinne ſagt, man nenne eine gewiſſe untergeordnete Art derſelben mit dem Nahmen der Gattung, oder man nenne ſie Gerechtigkeit ſchlechthin; wie jener Sieger in d. Olymp. Sp. den Nahmen Anthropos und nicht etwa Sokrates oder Ariſtides führte. Wer nach dieſer Erklärung überſetzt, der darf ſich erſtens weniger von den Worten des Originals entfernen, als die oben ſtehende Ueberſetzung thut: denn Ariſtoteles ſagt doch ausdrücklich: es war ein kleiner Unterſchied — und er war ein Andrer; womit er auf irgend ein wirkliches Individuum hinzudeuten ſcheint, auf einen Menſchen nähmlich, der mit ſeinem eigenen Nahmen Menſch geheißen habe, und zufälliger Weiſe dadurch, daß er zu Olympia einen Preis davon getragen, in ganz Griechenland be-

im Charakter anſehen; *) die Nachgiebigkeit aber gegen den Reitz des Gewinſtes u. ſ. w. nicht eben ſo beurtheilen.

Hingegen, wenn jemand eben diejenigen körperlichen Genüſſe, auf welche die Tugend der Mäßigung, und das Laſter der Unmäßigkeit Beziehung haben, — ich will ſagen, den Genuß von Speiſe und Trank, von Erwärmung und

kannt geworden. Nach der Garv. Ueberſetzung aber müßte man ſich die Sache als fortdauernd und gegenwärtig denken. So iſt der Menſch, fängt ſie an u. ſ. w. Zweytens entſpricht das Beyſpiel, welches nach der Erklärung des Euſtratius aus unſerer Stelle hervorgeht, dem Verfahren in Benennung der Unenthaltſamkeit, von welchem hier die Rede iſt, nach welchem nähmlich eine Unterart der Unmäßigkeit mit dem Nahmen des Geſchlechtes oder der Gattung belegt wird, ſo genau und alles wird dadurch ſo verſtändlich, als bey keiner andern Erklärung der Fall ſeyn möchte.

*) Im Griechiſchen ſteht hier noch: „es ſey überhaupt oder in Beziehung auf einen gewiſſen Theil;" der Ueberſetzer hat dieß vermuthlich als unbrauchbar oder verdächtig mit Vorſatz weggelaſſen.

Abkühlung, und aller durch den Sinn des Geſchmacks und des Gefühls gewährten Vergnügungen, mit Uebermaße verfolgt, und die entgegenſtehenden Arten ſinnlicher Unluſt, mit einer übertriebenen Heſtigkeit flieht, — und dieß nicht zu Folge eines gefaßten Vorſatzes, ſo zu handeln, ſondern wider ſeinen Vorſatz und ſeine beſſere Erkenntniß thut: ſo pflegen wir ihn unenthaltſam (ἀκρατὴς) ohne allen weitern Zuſatz zu nennen. Dort ſetzen wir die Sache hinzu, deren ſich der Menſch nicht enthalten kann, z. B. des Zorns; hier ſagen wir nur ſchlechtweg, er ſey unenthaltſam.

Ein andrer Beweis iſt, daß der Nahme der Weichlinge, (welcher Fehler mit dem der Unenthaltſamkeit zuſammenhängt,) den jenen ſinnlichen Begierden Unterliegenden ſehr oft gegeben wird, den vom Eigennutze oder Ehrgeitze oder Zorne beherrſchten Perſonen niemahls.

Daher kommt es auch, daß man den Enthaltſamen ſo oft mit dem Mäßigen und den Unenthaltſamen mit dem Ausgelaſſenen verwechſelt; hingegen den Uneigennützigen oder Sanftmüthigen von dem Mäßigen, ſo wie den Gewinnſüchtigen oder Jachzornigen von dem Unmäßigen ſehr leicht unterſcheidet. Jene Tu-

genden und Fehler nähmlich, haben mit eben denſelben Arten ſinnlicher Luſt und Unluſt zu thun; dieſe aber nicht.

Jene Tugenden und Fehler haben indeß zwar einerley Gegenſtand, aber nicht einerley Verhältniß zu dieſem Gegenſtande. Der Mäßige und Ausgelaſſene handeln nach ihrem Vorſatze; der Enthaltſame und Unenthaltſame handeln wider ihren Vorſatz. *)

Man würde daher mit Recht denjenigen eher für unmäßig halten, der, ohne eine in ihm aufgeweckte ſinnliche Begierde, doch das Vergnügen bis zum Uebermaße verfolgt, und ſich auch billig

*) Ariſtot. ſagt hier bloß: die einen handeln nach Vorſatz, die andern nicht. Hier ſcheint es, daß man ſeine Worte nur auf die beyden vorhin genannten fehlerhaften Gemüthseigenſchaften ziehen müſſe; denn man ſieht wenigſtens nicht, wie der Enthaltſame ohne oder wider ſeinen Vorſatz handeln ſolle. Die Ueberſetzung des Lambinus: intemperantes consilium ceperunt ita vivendi; incontinentes non item, iſt daher vielleicht richtiger. Mit ihr ſtimmt auch das achte Kapitel und der Anfang des neunten überein.

zu erduldenden Schmerzen entzieht; als denjenigen, der eben dieſes zu Folge einer heftigen Begierde thäte. — Denn welches Uebermaß müßte man von jenem nicht erſt dann erwarten, wenn nun noch eine recht lebhafte jugendliche Begierde, oder ein aus dem Mangel der nothwendigſten Bedürfniſſe entſtehender Schmerz hinzuträte?

Unter den Begierden und den Vergnügungen ſind einige der Gattung nach, den guten, edleren Menſchen eigen. (Unter den Dingen nähmlich, welche Vergnügen machen, ſind einige, welche die Natur ſelbſt uns zu wählen gebiethet, andre ſind der Natur und den natürlichen Inſtincten entgegen, andre endlich ſind zwiſchen beyden in der Mitte, wozu z. B. Geld, Gewinn, Ehre, Sieg gehören.) In Abſicht jener natürlichen, und in Abſicht dieſer mittlern Vergnügungen iſt nicht die Leidenſchaft ſelbſt, die Liebe zu ihnen und die Begierde nach ihnen, tadelhaft, ſondern nur die Beſchaffenheit und das Uebermaß dieſer Begierde. Alle diejenigen werden daher getadelt, welche auch von den Sachen, die, der Natur gemäß, unter das Schöne und Gute gehören, über die Maße, und wider die Ausſprüche ihrer Vernunft eingenommen, und in Verfolgung derſelben eifrig ſind; z. E. alle die, welche für ihre

Ehre, oder ſelbſt für ihre Aeltern oder ihre Kinder, mit übertriebner Vorliebe und einer zu ängſtlichen Begierde ſorgen. (Denn obgleich dieß wahre Güter ſind, und die Sorge für ſie ſelbſt unter die lobenswürdigen Handlungen gehört: ſo kann doch auch darin ein Uebermaß Statt finden; — wenn z. B. eine Mutter, wie Niobe, in Abſicht ihrer Kinder, auch mit den Göttern ſich in Streit einläßt, oder ein Sohn ſeinen Vater auf eine ſo ausſchweifende Weiſe verehrt, als Satyros, der den Beynahmen Philopator bekommen hat, denn er ſchien ganz den Verſtand verloren zu haben. *) Aber dieſe Uebertreibungen, obgleich fehlerhaft, ſind doch nicht Laſter, oder wirkliche Verderbniſſe des Charakters: denn die Gegenſtände, deren Liebe hierbey

---

*) Es iſt von dieſem Satyros nur ſo viel bekannt, als der Bericht eines Griech. Auslegers enthält: daß er nähmlich aus dem Grunde eine ſo außerordentliche Zuneigung gegen ſeinen Vater gefaßt habe, weil derſelbe ihm in einer Liebesangelegenheit zur Erreichung ſeiner Abſicht behülflich geweſen wäre; und daß er ſich an dem Grabe dieſes Vaters, aus Betrübniß, ſelbſt getödtet habe.

übertrieben wird, ſind doch von der Natur ſelbſt dazu gemacht, unſre Zuneigung und Liebe zu erwecken. Indeß kann das Uebermaß darin nichts deſtoweniger fehlerhaft und zu vermeiden ſeyn. — Eben ſo wenig iſt Unenthaltſamkeit das Wort, welches für jede das Maß überſchreitende Leidenſchaften paßt: denn Unenthaltſamkeit ſehen wir nicht nur als etwas, das zu vermeiden, ſondern als etwas, das tadelhaft und böſe iſt, an. Indeß brauchen wir es doch, der Aehnlichkeit wegen, oft von dieſen Leidenſchaften: nur ſo, daß wir alsdann jedes Mahl den Gegenſtand hinzuſetzen: ungefähr ſo, wie wir ſagen, „ein ſchlechter Arzt, ein ſchelchter Schauſpieler, ob wir gleich dadurch nicht ausdrücken wollen, daß er ein ſchlechter Menſch iſt.“ So wie wir alſo, obgleich das, was wir dem Arzt, oder dem Schauſpieler vorwerfen, nicht Schlechtheit an ſich oder ein laſterhafter Charakter iſt, es doch wegen einer gewiſſen Aehnlichkeit mit dem Beynahmen ſchlecht bezeichnen: ſo müſſen wir auch annehmen, daß Enthaltſamkeit und Unenthaltſamkeit im eigentlichen Verſtande nur mit denjenigen Gegenſtänden zu thun haben, auf die ſich die Mäßigung und die Ausgelaſſenheit beziehen: daß wir aber, um einer gewiſſen Aehnlich-

keit jener Eigenſchaften willen mit der Beherrſchung oder der Herrſchaft des Zorns, des Ehrgeitzes und der Gewinnſucht, auch von dieſen die oben angeführten Nahmen brauchen, aber nur immer mit Hinzuſetzung des Gegenſtandes: als „ein Menſch der ſich des Zorns nicht enthalten kann.“

Da es aber unter dem ſinnlich Angenehmen noch mehrere Unterſchiede giebt, indem einige angenehme Empfindungen natürlich, andre unnatürlich ſind; und unter den erſten einige abſolut, und allen Gattungen lebendiger Geſchöpfe, Menſchen und Thieren, angenehm, andre bey den verſchiednen Gattungen verſchieden ſind; von den letztern hingegen, einige durch Krankheit und Verſtümmeluug, andre durch Gewohnheit, andre durch eine angebohrne Verkehrtheit entſtehen: ſo giebt es auch eben ſo viele darauf ſich beziehende moraliſche Fertigkeiten (habitus). So iſt zum Beyſpiel das, was wir thieriſche Wildheit des Charakters genannt haben, nichts anders, als die aus natürlicher Verkehrtheit entſtehende Luſt zu unnatürlichen Vergnügungen.

Dergleichen wird von jenem Weibe erzählt, welche Schwangern den Leib aufſchnitt, um ihre

Frucht zu verzehren *), — ferner von gewiſſen am Pontus wohnenden wilden Völkern, die an rohem oder am Menſchenfleiſche Gefallen finden, und wo ein Vater dem andern ſeine Kinder zu feſtlichen Mahlzeiten bewilligt; — endlich von den Grauſamkeiten des Phalaris.**)

Andre unnatürliche Begierden ſind eine Folge von Krankheiten oder von Wahnwitz. So ſchlachtete ein Wahnſinniger ſeine Mutter als ein Opferthier, und aß von ihrem Fleiſche; — ſo aß jener Sklave die Leber ſeines Cameraden.

Unter ſolche unnatürlichen Gelüſte, welche Folgen einer kränklichen Leibesbeſchaffenheit, oder einer ſchlimmen Gewohnheit ſind, gehört z. B.

*) Eine gewiſſe Lamia in Pontus that dieß, wie ein Griechiſcher Ausleger meldet, aus raſendem Neide; weil ſie ſelbſt ihre Kinder verloren hatte.

**) Auch dieſer ſoll, wie ein Griechiſcher Ausleger behauptet, ſeinen eignen Sohn verzehrt haben. Es ſcheint auch eher, daß Ariſtoteles in den Worten τὸ λεγόμενον von einem einzelnen beſonders berüchtigten Factum dieſer Art, als von den Grauſamkeiten des Tyrannen überhaupt rede.

das Wohlgefallen, das einige daran finden, ſich Haare auszuzupfen, oder an den Nägeln zu kauen, *) ingleichen Sand oder Kohlen zu eſſen. Eben dahin gehört die Männerliebe. Bey einigen hat ſchon die Natur den Grund zu ſolchen ſeltſamen Neigungen gelegt, bey andern ſind ſie bloß die Folge der Gewohnheit, aber einer von den erſten Jahren anfangenden Gewohnheit.

Diejenigen Perſonen nun, welche ſolche Neigungen ſchon von der Natur haben, können nicht unenthaltſam genannt werden; — **) eben ſo wenig diejenigen, bey welchen ſie Folgen einer ungeſunden Leibesbeſchaffenheit, oder einer frühen Gewohnheit ſind. Ueberhaupt gehört es nicht unter die Definition des ſittlich Böſen, ſolche Neigungen zu **haben**, ſo wenig es überhaupt dahin gehört, ob ein Menſch jene thieriſche Wildheit an ſich habe oder nicht. Aber wenn man ſie hat, ſo kann der Unterſchied, ob man ſich

*) Beſonders in heftiger Traurigkeit oder in Verlegenheit.

) Die Auslaſſung des hier noch in dem Griechiſchen befindlichen Satzes rechtfertiget ſich aus mehr als **einem Grunde von ſelbſt.

von ihnen beherrſchen läßt, oder ſie beherrſcht, Unenthaltſamkeit oder Enthaltſamkeit, aber nicht im eigenthümlichen Verſtande, ſondern nur der Aehnlichkeit wegen, und ſo wie bey der Gewinnſucht, dem Zorne u. ſ. w. nur mit Hinzuſetzung des jedesmahligen Gegenſtandes, genannt werden.

Ueberhaupt iſt jeder das gewöhnliche Maß überſchreitende Grad von Bosheit, Unvernunft, Feigheit, Ausgelaſſenheit, oder Menſchenfeindlichkeit, entweder Thierheit oder Krankheit, — das erſte, wenn dieſe Gemüthsſtimmung dem Menſchen angeboren iſt. Der, welcher von Natur vor allem erſchrickt, auch wenn ſich eine Maus rührt, hat die Furchtſamkeit eines Thiers. Hingegen gab es einen andern, welcher ſich erſt, ſeit einer Krankheit, vor den Katzen fürchtete. So ſind auch unter den dummen Menſchen einige von Natur zu allem vernünftigen Denken unfähig, und nur auf ſinnliche Vorſtellungen eingeſchränkt: das iſt die Dummheit des Thiers; ſo wie wir ſie auch bey gewiſſen ſehr entlegnen barbariſchen Völkern finden. Andre hingegen ſind erſt durch Krankheiten unfähig geworden; und dieß iſt der Fall bey Verrückten, und manchen vom Schlage gerührten Perſonen.

Unter dieſen Fällen unnatürlicher Neigungen giebt es einige, wo der Menſch widerſtehen und dieſelben überwinden kann; wie es Phalaris zum Beyſpiel wohl konnte, wenn er den unnatürlichen Appetit nach dem Fleiſche eines Kindes hatte, und wie es die meiſten können, welche ſich unnatürlichen Wollüſten Preis geben. Es iſt aber auch möglich, dieſe Neigungen zu gleicher Zeit zu haben, und ihnen nachzugeben, oder von ihnen überwunden zu werden.

So wie es alſo in Abſicht des Worts Unſittlichkeit oder Schlechtigkeit des Charakters überhaupt iſt: ſo verhält es ſich auch mit dem Worte Unenthaltſamkeit oder Enthaltſamkeit. Es giebt einen gewiſſen Charakter, der beym Menſchen gerade zu und im allgemeinen unſittlich genannt wird; es giebt eine andre Art der Unſittlichkeit, die nur durch Vergleichung ſo genannt wird, im Grunde aber entweder thieriſche Wildheit oder Krankheit iſt. Auf gleiche Weiſe giebt es eine thieriſche und eine kranke Unenthaltſamkeit: die eigentliche Unenthaltſamkeit aber iſt die, welche der menſchlichen Unmäßigkeit oder Ausgelaſſenheit entſpricht, und mit ihr einen gleichen Wirkungskreis hat.

Siebentes Kapitel.

Inhalt. Der Mangel an Selbſtbeherrſchung, in Abſicht des Zornes, iſt weniger erniedrigend, als eben dieſer Fehler, in Abſicht der ſinnlichen Begierden. Thieriſche Wildheit iſt nicht ſo ſchlimm, als moraliſche Bösartigkeit.

Das Reſultat der vorigen Unterſuchung iſt alſo klar dieſes: Enthaltſamkeit und Unenthaltſamkeit im eigentlichen Verſtande haben mit der ſinnlichen Luſt und Unluſt zu thun, eben mit den Begierden, wobey ſich Mäßigung oder Ausgelaſſenheit zeigt; — wenn aber eben dieſe Wörter auch von andern als unmittelbar ſinnlichen Begierden gebraucht werden: ſo geſchieht es uneigentlich, und nur wegen der Aehnlichkeit, die unter beyden Arten der Begierden iſt.

Jetzt aber müſſen wir noch anmerken, daß der Mangel der Selbſtherrſchaft (die Unenthaltſamkeit) in Abſicht des Zorns, weniger ſchändlich zu ſeyn ſcheint, als eben dieſer Mangel, in Anſehung der ſinnlichen Begierden. Die Urſache iſt dieſe: der Zorn, als Unwille über das Böſe, ſcheint etwas von Vernunft in ſich zu haben,

nur die Stimme der Vernunft mißzuverſtehen, oder ſie mangelhaft vernommen zu haben. So wie manche allzueilige Bedienten ſchon fortlaufen, ehe ſie noch den ihnen gemachten Auftrag völlig ausgehört haben, und daher in der Ausrichtung Fehler begehen; oder ſo wie ein Hund, ehe er noch zuſieht, ob es ein Freund, oder ein Feind iſt, welcher klopft, ſchon bellt, wenn er nur das Geräuſch hört: ſo eilt der Zorn, durch die Hitze und Vorſchnelligkeit des Temperaments verführt, ſobald er von einem Unrecht gehört, *) aber den Befehl der Vernunft noch

---

*) Auf die Frage, von wem der Zorn, welcher hier gewiſſer Maßen perſonificirt wird, dieß höre; müßte man nach dem Folgenden antworten: die Vernunft oder die ſinnliche Vorſtellung, (vielleicht auch Einbildung) ſagt es ihm. So ſteht nähmlich gleich darauf im Griechiſchen. Der Ueberſetzer hat aber hier die Worte ἢ ἡ φαντασία, die er Anfangs durch: oder die ſinnliche Vorſtellung zu überſetzen Willens war, nachher, wie es ſcheint abſichtlich, weggelaſſen. Er hielt ſie vermuthlich deßhalb für unpaſſend oder unecht, weil das Urtheil über die Gegenſtände, von welchen hier die Rede iſt, ausſchließend für die Vernunft gehört. Wir

nicht vernommen hat, zur Beſtrafung deſſelben. Die Vernunft nähmlich thut den Ausſpruch, daß hier eine mit Verachtung verknüpfte Beleidigung vorgegangen ſey; und nun fängt der Zorn, der hieraus gleichſam die Schlußfolge zieht, daß einem ſolchen Benehmen Widerſtand entgegengeſetzt werden müſſe, ſogleich an zu wüthen.

Die Begierde aber, braucht nur durch die unmittelbar ſinnliche Empfindung, oder durch das davon zurückgebliebne Bild *) zu erfahren, daß dieſe Sache angenehm ſey: ſo ſtrebt ſie unmittelbar nach dem Genuſſe derſelben.

---

aber, wenn Ariſtoteles jene Worte in Hinſicht auf eingebildete Beleidigungen hinzugeſetzt hätte, welche, wie bekannt iſt, den Zorn ſo gut als die wahren aufregen?

*) Auch hier ſteht eigentlich in unſerm Texte: durch die Vernunft oder die ſinnliche Empfindung. Der Ueberſetzer iſt vermuthlich zu einer ähnlichen Abweichung von dem Originale, wie die vorhergehende, durch die Vorausſetzung bewogen worden, daß das Urtheil über Annehmlichkeit und Vergnügen eben ſo wenig für die Vernunft gehöre, als das Urtheil über Geringſchätzung und Beleidi-

Der Zorn ſcheint alſo auf gewiſſe Weiſe der Vernunft nachzufolgen; die Begierde niemahls. Eben deßwegen iſt dieſe ſittlich häßlicher. Wer dem Zorne unterliegt, liegt auf gewiſſe Weiſe der Vernunft unter. Wer ſich von den Begierden beherrſchen läßt, wird bloß von der Empfindung, nicht von der Vernunft beherrſcht.

Ueberdieß verdienen Leidenſchaften um ſo mehr Verzeihung, je natürlicher ſie ſind. Denn ſelbſt von den ſinnlichen Begierden ſehen wir diejenigen, welche allen Menſchen gemein ſind, und von jeder den Grad, auf welchen ſie gewöhnlich ſteigen, für erlaubt an. Nun iſt aber der Zorn,

---

gung für die Sinnlichkeit. Noch mehr aber berechtigte ihn dasjenige, was Ariſtot. gleich nachher ſagt, die Worte ὁ λόγος ἢ als entſchieden unecht zu verwerfen. Denn wenn die Vernunft irgend etwas für angenehm erklärte, und die Begierde ſuchte es nun zu genießen; ſo könnte er ja von derſelben nicht ſagen, daß ſie niemahls und auf keine Weiſe der Vernunft folge. Jene Worte ſind wahrſcheinlich durch ein Verſehen aus der, einige Zeilen vorher befindlichen, ähnlichen Stelle hierher gekommen.

und die gegen Beleidiger entſtehende Widrigkeit eine natürlichere Gemüthsbewegung, als die ſinnlichen Begierden ſind, wenn dieſelben entweder das Maß überſchreiten, oder auf nicht nothwendige Bedürfniſſe gehn.

Die Rechtfertigung des Zornigen iſt die Allgemeinheit des Zorns. So entſchuldigt ſich jener Sohn, der ſeinen Vater geſchlagen hatte, damit, daß dieß ſeiner ganzen Familie gemein wäre, daß ſein Vater ſeinen Großvater, dieſer ſeinen Aeltervater geſchlagen hätte; und dieſer, ſagte er, indem er auf ſeinen Sohn zeigte, wird an mir das nähmliche thun, wenn er Mann geworden ſeyn wird. Und als ein Andrer von ſeinem Sohne einſt bey den Haaren bis zur Thüre geſchleppt wurde, ſo ſagte er, hier ſollte er aufhören, denn bis dahin hätte er auch nur ſeinen Vater geſchleppt.

Ueberdieß iſt jede Gemüthsbewegung um deſto ungerechter, je heimtückiſcher und ränkevoller ſie iſt. Nun iſt aber der Zornige, und der Zorn nicht ränkevoll und verſteckt, ſondern offen: die ſinnliche Begierde aber iſt es. So heißt bey den Dichtern Venus, Δολόπλοκος Κυπρογένεια

(Cyperns Tochter, an Ränken ſpinnend;) und von ihrem Gürtel ſagt Homer:

— — er rede zum Herzen der Menſchen
Eine Sprache, die auch dem Weiſeſten ſei-
nen Verſtand nimmt.

Wenn nun die ſinnliche Begierde in höherem Grade ungerecht handelt: ſo iſt auch die Unenthaltſamkeit, welche ihr nachgiebt, in höherem Grade ſchändlich, als die, welche ſich vom Zorne überwinden läßt; ſie trägt den Nahmen Unenthaltſamkeit in einem eigentlichern und vollkommnern Verſtande, und kann auf gewiſſe Weiſe als Laſter angeſehen werden.

Ueberdieß iſt in keiner Leidenſchaft etwas übermüthiges und andre kränkendes, bey welcher derjenige ſelbſt, welcher ſie hat, Unluſt leidet. Dieß iſt aber der Fall bey dem Zornigen: alles was er thut, thut er mit eignen unangenehmen Empfindungen. Der hingegen, welcher einen Andern aus Uebermuth kränkt, empfindet zugleich Vergnügen davon. In dem Zorne und deſſen Aeußerungen iſt alſo nichts von Uebermuth.

Wenn nun diejenige Leidenſchaft oder Handlung am meiſten ungerecht iſt, welche mit dem größten Rechte Andrer Zorn erregt: ſo iſt dieje-

nige Unenthaltſamkeit, welche der ſinnlichen Begierde den Zügel ſchießen läßt, (da ſie zu übermüthigen Beleidigungen Andrer Anlaß giebt,) die am meiſten ſtrafbare.

Zwey Sachen alſo ſind klar: einmahl, daß die Wörter Enthaltſamkeit und Unenthaltſamkeit ſich zunächſt und eigentlich auf die körperlichen Vergnügungen und die daraus entſpringenden Begierden beziehen; und zweytens, daß dieſe Unenthaltſamkeit, in Abſicht der Begierden, moraliſch ſchändlicher ſey, als die Unenthaltſamkeit oder die Schwäche, in Abſicht der Ausbrüche des Zorns.

Dieſe Begierden ſelbſt aber, müſſen wir uns erinnern, ſind noch von verſchiedner Art. Einige ſind, ſowohl der Art als dem Grade nach, natürlich und menſchlich; andre ſind thieriſch; noch andre ſind Folgen körperlicher Verſtümmelung und Krankheit. Nur die erſten ſind die Gegenſtände, worauf ſich die Tugend der Mäßigung, und das Laſter der Ausgelaſſenheit beziehen. Daher nennen wir auch die Thiere weder mäßig noch ausgelaſſen, ob ſich gleich eine Gattung vor der andern, durch Wuth, Geilheit oder Ge-

fräßigkeit auszeichnet. Die Urſache iſt, weil ſie weder nach Vorſatz noch nach Ueberlegung dabey handeln; ſondern, ſo wie Menſchen bey einem Anfalle von Raſerey, durch körperliche Urſachen zu ſo unnatürlichen Exceſſen getrieben werden.

Thieriſche Wildheit iſt daher nicht ein ſo großes Uebel, als moraliſche Bösartigkeit, ob es gleich ein fürchterlicheres Uebel iſt. Denn dort iſt doch nicht das Beſte und Edelſte, was es in der Natur der Dinge giebt, verdorben, ſondern es iſt nicht vorhanden. Die Vergleichung zwiſchen dieſen beyden iſt derjenigen ähnlich, die man zwiſchen dem Lebloſen und dem Lebendigen anſtellen kann, um zu unterſuchen, welches von beyden das größere Uebel ſeyn könne? Die allgemeine Antwort iſt: daß unter zwey böſen Dingen, dasjenige immer das unſchädlichere iſt, in welchem es kein eignes und inneres Princip der Wirkſamkeit giebt. Ein ſolches Princip aber iſt der Verſtand. *) — Ein böſer Menſch

*) In dem Originale ſteht hier noch folgender Zuſatz, welcher vielleicht dem Ueberſetzer überflüſſig ſchien: „Es iſt alſo beynahe, wie wenn man ein unge-

kann unendlich mehr Böſes thun, als das wildeſte Thier.

„rechtes Betragen (in materialer Hinſicht) und „einen (dem ſittlichen Charakter nach) ungerechten „Menſchen mit einander vergleicht. Das „Letztere iſt gewiſſer Maßen immer das Schlimmere.“

Achtes Kapitel.

Inhalt. Die dritte der oben im vierten Kapitel angekündigten Unterſuchungen. Nähere Beſtimmung, Erläuterung und Vergleichung der Begriffe unenthaltſam und weichlich, enthaltſam und ſtandhaft, (καρτερικός) und unmäßig oder ausgelaſſen; (bis zu Ende des XIten Kapitels.)

Wir haben ſchon oben die, aus dem Sinne des Gefühls und des Geſchmacks entſtehenden, Vergnügungen und Schmerzen als diejenigen unterſchieden, mit welchen vornähmlich die Tugend der Mäßigung und das entgegenſtehende Laſter zu thun haben. In Abſicht derſelben, kann nun der Menſch ſich entweder ſo verhalten, daß er auch denjenigen unterliegt, von welchen die wenigſten Menſchen überwunden werden, oder daß er auch Herr über diejenigen wird, von welchen ſich die meiſten beherrſchen laſſen. Geſchieht das Erſte in Abſicht des Vergnügens, ſo heißt der Menſch unenthaltſam: geſchieht es in Abſicht des Schmerzens, ſo heißt er weichlich. Geſchieht das Zweyte in Anſehung des Vergnügens,

ſo heißt der Menſch enthaltſam, geſchieht es in Anſehung des Schmerzens, ſo heißt er ſtandhaft. — Die Gemüthsart der meiſten Menſchen liegt zwiſchen beyden Extremen in der Mitte, vielleicht mit einigem Uebergewichte auf die ſchlechtere Seite.

Wir haben ferner geſagt: daß einige Vergnügungen der Sinne nothwendig und andre ſelbſtgewählt ſind; daß aber von jenen auch nur ein gewiſſer Grad, nie aber der Exceß oder Defect nothwendig iſt. (Dieſelben Unterſchiede, wodurch wir die Vergnügungen in Arten theilen, finden auch bey den Begierden Statt.) Wer nun alſo Vergnügungen genießt, die an ſich ſchon ausſchweifend ſind, oder in Vergnügungen, die an ſich erlaubt ſind, bis zum Uebermaße geht: der heißt, — wenn er dieß zu Folge eines Vorſatzes thut, und wenn er dabey den Genuß ſelbſt zum Zwecke hat, und nicht ihn als Mittel zu einem andern Zwecke braucht, — unmäßig oder ausgelaſſen. Bey einem ſolchen Menſchen findet nothwendiger Weiſe die Reue nicht Statt. Er iſt daher unverbeſſerlich. Denn niemand, den ſeine Fehler nicht reuen, wird dieſelben verbeſſern. Dieſer ausſchweifenden Begierde nach ſinnlichen Vergnügen iſt, als anderes Extrem, die

Unempfindlichkeit und Gleichgültigkeit entgegengeſetzt. Zwiſchen beyden ſteht der mäßige Mann in der Mitte.

Eben ſo verhält es ſich mit dem, welcher jede Art körperlicher Unluſt, auch die, welche er ertragen ſollte, flieht; nicht, weil er durch die Empfindung überwältiget wird; ſondern, weil es Grundſatz bey ihm iſt, ſich jeder unangenehmen Empfindung zu entziehn.

Zu einer andern Claſſe der Charaktere gehören diejenigen Perſonen, die zwar eben ſo, wie jene, handeln, aber ohne und gegen ihren Vorſatz. Sie können von neuem eingetheilt werden, nachdem ſie ſich entweder durch das Vergnügen, oder durch den Schmerz überwältigen laſſen.

Daß dieſe letztere Claſſe der Charaktere von der erſtern unterſchieden iſt, erhellt ſchon daraus, daß beyde verſchieden beurtheilt werden. Jedermann ſieht es für ſchändlicher an, wenn jemand ohne Leidenſchaft, oder bey einer minder heftigen, etwas unerlaubtes begeht, als wenn er daſſelbe in dem Rauſche einer heftigen Begierde thut; jedermann hält einen Schlag, der mit kaltem Blute gegeben wird, für einen größern Beweis von Uebelwollen, als einen, der in der Hitze des Zorns gegeben wird. Denn was wür-

de ein ſolcher Menſch, kann man denken, nicht erſt thun, wenn er in Hitze geriethe? — Der **Unmäßige** iſt alſo ein ſchlechterer Menſch, als der **Unenthaltſame**; und in dieſer letztern Claſſe iſt der Weichling wieder ſchlechter, als der Unenthaltſame. Ich habe nähmlich ſchon oben geſagt, daß der Enthaltſame dem Unenthaltſamen, und der Ausdauernde (Standhafte) dem Weichlinge entgegengeſetzt iſt. Dieſer, (der Ausdauernde,) widerſteht dem Uebel, der Enthaltſame überwindet die Reitze des Vergnügens. Das Eine iſt von dem Andern verſchieden, wie die Vermeidung einer Niederlage von einem erfochtenen Siege. Daher iſt unter den Tugenden die Enthaltſamkeit oder Selbſtbeherrſchung die größere: bey den entgegengeſetzten Fehlern iſt es umgekehrt. Der Weichling iſt in einem höheren Grade tadelhaft, als der Unenthaltſame, beſonders, wenn er denjenigen Widerſtand nicht leiſtet, deſſen die meiſten Menſchen fähig ſind. So iſt es auch der Verzärtelte, weil Verzärtelung eine Art von Weichlichkeit iſt. Wer kann ſich enthalten, den Mann zu verachten, der ſeinen Rock nicht einmahl in die Höhe zieht, weil er die Beſchwerde ſcheut, die ihm dieſes machen würde; und der, indem er die Rolle eines Kranken

ſpielt, doch nicht glaubt unglücklich zu ſeyn, ob er ſich gleich mit Fleiß das äußre Anſehn eines Unglücklichen giebt. *)

In Abſicht der Enthaltſamkeit und Unenthaltſamkeit beurtheilen wir die Grade des Fehlerhaften auf gleiche Weiſe: es iſt nicht zu verwundern, wenn jemand von ungewöhnlich großen Vergnügungen oder Schmerzen überwältigt wird. Es iſt ſogar verzeihlich, wenn er zuvor eine Zeitlang widerſtanden hat. Wir haben Nachſicht gegen den Philoktet in der Tragödie des Theodektes, **) wenn er den lange verbiſſenen Schmerz der Wunde, die ihm die Natter beyge-

---

*) Nach der gemeinen Lesart, welcher G. ſo wie Lambinus folgt, ſcheint dieſe Stelle kaum genießbar zu ſeyn. Wenn man οὐκ vor οἴεται wegläßt; ſo giebt ſie folgenden Sinn, der in den Zuſammenhang etwas beſſer paßt. „Oder den, welcher indem „er die Rolle eines Kranken ſpielt, wegen der angenommenen Aehnlichkeit mit einem Leidenden, in der „That zu leiden glaubt.“

**) Eines Schülers von Ariſtoteles. Die Schauſpiele deſſelben ſind nicht bis auf unſre Zeiten gekommen. So ſind auch einige andre Beyſpiele, welche hier noch in

bracht hatte, endlich durch lautes Wehklagen zu erkennen giebt; wir haben Nachſicht gegen die, welche in ein lautes Lachen wider Willen ausbrechen, nachdem ſie es eine geraume Zeit unterdrückt hatten. Aber diejenigen tadeln wir ſtrenge, welche ſich auch von ſolchen Vergnügungen und Schmerzen überwältigen laſſen, welchen die meiſten widerſtehen können; und dieß nicht wegen eines angebohrnen Familien- oder National-Fehlers, — wie z. B. Weichlichkeit und Verzärtelung in dem Geſchlechte der Perſiſchen Könige Erbfehler waren, oder wie das weibliche Geſchlecht von Natur dem männlichen hierin nachſteht; — auch nicht in Folge einer Krankheit; ſondern bloß vermöge einer moraliſchen Unvollkommenheit.

Der kindiſch Luſtige ſcheint unter die Ausgelaßnen zu gehören: er gehört aber im Grunde nur unter die Weichlinge. Der Scherz nähmlich und was man Zeitvertreib nennt, iſt dazu beſtimmt, eine Erhohlung, ein Ausruhen des Geiſtes zu ſeyn. Er iſt alſo gewiß ein Nach-

dem Griechiſchen Texte angeführt werden, wenig bekannt. Aus dieſem Grunde hat der Ueberſetzer ſie wahrſcheinlich als unbrauchbar für Leſer unſrer Zeit weggelaſſen.

laſſen von der Anſtrengung deſſelben. Der, welcher nun darin das Maß überſchreitet, ſcheut die Anſtrengung übermäßig: dieſes iſt aber der kindiſch Luſtige.

Von der Unenthaltſamkeit giebt es zwey Arten: die eine entſteht aus Uebereilung, die andre aus Schwäche. Denn entweder hat der Unenthaltſame die Sache zuvor bey ſich überlegt, bleibt aber nicht bey ſeinem Entſchluſſe, weil die Begierde ihn mit ſich fortreißt; — oder er hat ſie nicht gehörig überlegt, und iſt eben deßwegen in der Gewalt der Leidenſchaft. — Es iſt nähmlich ein gutes Mittel, deſſen ſich einige bedienen, ſo wie man ein kitzliges Glied weniger kitzlig macht, indem man es ſelbſt zuvor kitzelt, ſo auch die Eindrücke der Leidenſchaften dadurch abzuwehren, daß ſie das Angenehme und das Unangenehme, das ihnen bevorſtehen kann, ſchon zum voraus zu ſehen, zu empfinden, und Sinne und Vernunft gleichſam dagegen bey Zeiten aufzuregen ſuchen.

Am meiſten ſind die ſehr lebhaften und die finſtern Temperamente zu der Unenthaltſamkeit, die aus Uebereilung entſteht, aufgelegt: die erſtern wegen der Schnelligkeit, mit der ſie bey allem zu Werke gehen, die andern wegen der Heftigkeit und

Hitze, wovon ſie ſogleich eingenommen ſind. Beyde alſo warten den Ausſpruch der Vernunft nicht ab, weil ſie zu geneigt ſind, dem ſinnlichen Eindrucke und dem daraus entſtehenden Bilde der Phantaſie unmittelbar zu folgen.

Neuntes Kapitel.

Inhalt. Fortſetzung der in dem vorigen Kapitel angefangenen Erläuterungen und Vergleichungen. Vergleichung des Unenthaltſamen mit dem Ausgelaſſenen.

Ich wiederhohle alſo, was ich ſchon oben geſagt habe: der Ausgelaſſene iſt der Reue bey ſeinen Vergehungen nicht fähig: denn er bleibt ſeinem gefaßten Vorſatze treu; bey dem Unenthaltſamen hingegen folgt faſt ohne Ausnahme die Reue auf die That. *) Daher iſt jener auch unverbeſſerlich: von dieſem läßt ſich die Beſſerung hoffen. Die eigentliche Unſittlichkeit,

---

*) Der Ueberſetzer hat hier wieder eine Zeile weggelaſſen, welche in einer deutſchen Umſchreibung etwa folgender Maßen lauten würde. „Wenn wir daher in dem „Vorhergehenden als möglich annahmen, daß es mit „beyden einerley Bewandniß habe; ſo ergiebt ſich „nunmehr, daß dem nicht ſo iſt: ſondern jener iſt „unverbeſſerlich ꝛc.“ Der Leſer, welchem es nur um die Sachen zu thun iſt, wird dieſe Worte allerdings nicht vermiſſen.

wozu die Unmäßigkeit gehört, iſt der Waſſer- oder Schwindſucht; die Unenthaltſamkeit iſt den epileptiſchen Zufällen ähnlich. Jenes iſt ein immerwährendes, dieſes ein vorübergehendes Verderbniß. Oder vielmehr beydes, Unenthaltſamkeit und ſittliches Verderbniß ſind der Art nach von einander unterſchieden. Das letztre iſt verborgen; die erſtre iſt offenbar.

Unter den Unenthaltſamen aber ſind diejenigen beſſer, die aus Uebereilung und einer Abweſenheit des Geiſtes gar nicht überlegt haben, als die, welche vernünftige Ueberlegungen anſtellen, und denſelben nicht treu bleiben. Denn dieſe letztern werden von einer ſchwächern Leidenſchaft überwältigt, und ſie werden überwältigt, ſelbſt da ſie Gegenanſtalten zum Widerſtande gemacht hatten.

Ueberhaupt iſt der Unenthaltſame mit Perſonen zu vergleichen, die von einer kleinen Doſis Wein, und einer ſolchen, welche die meiſten vertragen können, berauſcht werden.

Alſo Unenthaltſamkeit iſt eigentlich nicht Laſterhaſtigkeit: ſie hat aber mit derſelben etwas ähnliches. Durch den böſen Vorſatz unterſcheiden ſie ſich, der bey jener fehlt, zu dieſer weſentlich gehört: aber in den Handlungen kommen

ſie überein, welche durch ſie hervorgebracht werden. Was Demodokus von den Mileſiern ſagte, „daß ſie nicht unverſtändig wären, aber wie Unverſtändige handelten:“ das gilt auch von den Unenthaltſamen: ſie ſind nicht ungerecht, aber ſie handeln oft, wie die Ungerechten.

Da nun alſo der Unenthaltſame nicht deßwegen die ſinnlichen Genüſſe im Uebermaße und wider die Vorſchriften der Vernunft verfolgt, weil er, durch ſeine ſittliche Beſchaffenheit, zu der damit übereinſtimmenden Meinung und Maxime wäre gebracht worden; der Laſterhafte hingegen, nach einer Ueberredung und zu Folge eines Vorſatzes handelt, die ſelbſt wieder Folgen ſeiner ſittlichen Beſchaffenheit ſind: ſo iſt es leicht, den erſtern, — aber ſchwer, den andern von ſeiner Art zu handeln, abzubringen.

Tugend oder Laſter nähmlich iſt das, was im Menſchen die Principien entweder in Richtigkeit erhält, oder verdirbt. Bey den Handlungen aber liegt das Princip im Endzwecke; ſo wie bey den Mathematikern in den unbewieſenen Grund- oder Lehnſätzen. Weder hier noch dort iſt es die Vernunſt, (d. h. die Fähigkeit zu ſchließen,) welche uns die Principien lehrte; ſondern es iſt immer eine Art von Tugend, entwe-

der eine natürliche und angebohrne, oder eine durch Gewohnheit erworbne, wenn man über die Principien richtig denkt.

Der nun, welcher dieſe Richtigkeit der Principien in Abſicht der Befriedigung ſinnlicher Begierden beſitzt, iſt der Mäßige, σώφρων; der welchem ſie fehlt, iſt der Ausgelaſſene, ἀκόλαστος.

Es giebt aber eine andre Art von Menſchen, welche durch die Leidenſchaft ihrer Vernunft gleichſam beraubt, und der Vorſchriften derſelben vergeſſend gemacht werden. Bey dieſer hat die Sinnlichkeit zwar ſo viel Gewalt, daß ſie nicht nach dem handeln, was ihre Vernunſt für recht erkannt hat: aber ſie hat nicht ſo viel Gewalt, daß ſie ihre moraliſche Beſchaffenheit veränderte, und ihnen wirklich die Meinung beybrächte, daß man allen ſinnlichen Lüſten ohne Einſchränkung nachjagen müſſe. Dieſes ſind die Unenthaltſamen: beſſer, als die Ausgelaſſenen, auch an ſich eigentlich nicht laſterhaft; denn das Beſte im Menſchen, — das Princip der Handlungen — iſt bey ihnen noch unverdorben.

Von dieſen verſchieden und ihnen entgegengeſetzt ſind diejenigen, welche die einmahl gefaßte

Ueberzeugung von der Rechtmäßigkeit der Handlungen, feſt beybehalten, und nicht durch die Stärke des ſinnlichen Eindrucks von ihrem Vorſatze abgebracht werden.

Ganz offenbar iſt dieſe letztre Diſpoſition des Gemüths die gute, jene erſtere die fehlerhafte.

Zehntes Kapitel.

Inhalt. Wie die Enthaltſamkeit, vermöge welcher der Tugendhafte ſeinen Ueberzeugungen und Grundſätzen treu bleibt, von Eigenſinne verſchieden ſey.

Eine andere Frage haben wir oben ſchon aufgeworfen: ob nähmlich der Enthaltſame derjenige iſt, welcher jeder einmahl durch Vernunft gefaßten Meinung, jedem ſolchen Vorſatze treu bleibt, oder ob es nur derjenige iſt, welcher der wahren Meinung und dem richtigen Entſchluſſe treu bleibt. Eben ſo: ob der Unenthaltſame, der von jeder Ueberzeugung, von jedem Vorſatze Abweichende ſey, oder ob es der nicht mehr iſt, welcher von einer falſchen Ueberzeugung und einem unrechten Vorſatze abweicht.

Vielleicht iſt es am richtigſten zu ſagen: daß zwar an ſich und im eigentlichen Verſtande der Enthaltſame nur der iſt, welcher richtigen Meinungen und guten Vorſätzen treu bleibt, der Unenthaltſame nur der, welcher von ſolchen Meinungen und Vorſätzen abgeht; daß aber zufälliger Weiſe es geſchehen könne, daß die Gemüths-

art des Enthaltſamen ihn auch in jeder Meinung und bey jedem Vorſatze, ſie ſeyen, welche ſie wollen, ſtandhaft mache, — die Wankelmüthigkeit des Unenthaltſamen aber ſich auf gleiche Weiſe bey jedem Gegenſtande zeige.

Nähmlich dann, wenn jemand eine Sache um ihrer ſelbſt willen begehrt und ſucht: ſo ſucht und begehrt er ſie abſolut, oder an ſich: außerdem begehrt er ſie nur zufälliger Weiſe. Der nun, welcher der richtigen Meinung und dem guten Vorſatze eben deßwegen treu bleibt, weil die Meinung richtig und der Vorſatz gut iſt, iſt enthaltſam im abſoluten und eigentlichen Sinne: der, welcher daſſelbe thut, aber nur deßwegen, weil er jede Meinung feſtzuhalten, und jeden Vorſatz durchzuſetzen gewohnt iſt, iſt nur zufälliger Weiſe oder durch Umſtände enthaltſam.

Unter dieſen feſt bey ihren Meinungen und Vorſätzen Beharrenden giebt es einige, die man auch Starrköpfige oder Eigenſinnige nennt: deren Eigenthümliches darin beſteht, daß ſie ſich ſehr ſchwer von der Unrichtigkeit irgend einer Meinung überzeugen laſſen, die ſie einmahl gefaßt haben. Dieſe Claſſe von Menſchen hat etwas ähnliches mit den Enthaltſamen: aber nur ſo,

wie der Verſchwender dem Freygebigen, und der Verwegne dem Muthigen ähnlich iſt. Im Grunde ſind ſie ſehr weit von einander verſchieden. Denn der Enthaltſame ändert ſeine Meinungen und Vorſätze wohl, aber nur nicht der ſinnlichen Begierde und der Leidenſchaft wegen: ja es kann ſeyn, daß er durch Gründe ſehr leicht umzuſtimmen iſt. Der Eigenſinnige hingegen giebt auch vernünftigen Gründen nicht Gehör; da er hingegen, wenn ihn ſinnliche Begierden einnehmen, leicht veränderlich iſt, und dem Reitze des Vergnügens ſehr bald nachgiebt.

Der Eigenſinn entſteht bey dem Menſchen entweder daraus, wenn er ſehr eigenthümliche und von Andern abweichende Meinungen hat, oder aus einem Mangel von Geiſtesbildung und Kenntniſſen überhaupt, oder endlich aus einer gewiſſen Plumpheit der Sitten. — Daß die paradoxen Köpfe gemeiniglich auch eigenſinnige ſind, kommt von dem Einfluſſe einer gewiſſen Art ſinnlicher Luſt und Unluſt. Sie freuen ſich nähmlich, wenn ſie im Streite, den ihre ſonderbaren Meinungen erregen, ſiegen: und ſie ſiegen nur alsdann, wenn ſie ſich nicht vom Gegentheile überzeugen laſſen. Hingegen iſt es ihnen unangenehm, wenn ſie das, was ſie als eigne von

ihnen ſelbſt gegebne Geſetze aufgeſtellt haben, als unrechtskräftig aufgeben ſollen. In ſo fern alſo, als ſinnliche Luſt und Unluſt bey dem Eigenſinnigen mitwirken, iſt er dem Unenthaltſamen ähnlicher, als dem Enthaltſamen.

Es giebt aber Fälle, wo der Menſch von ſeinem Vorſatze abweichen kann, ohne den Vorwurf der Unenthaltſamkeit zu verdienen. So iſt der Fall des Neoptolemus im Philoktet des Sophokles. — Er änderte freylich ſeinen Vorſatz eines Vergnügens wegen; — aber eines rechtmäßigen und edeln Vergnügens wegen. — Er fand nähmlich Vergnügen daran, ehrlich und aufrich- zu ſeyn: und Ulyſſes hatte ihn dazu beredet, ſich zu verſtellen.

Nähmlich nicht jeder, der um eines Vergnügens willen etwas thut, iſt ausgelaſſen, unenthaltſam oder überhaupt tadelhaft; ſondern nur der, welcher um eines ſchändlichen Vergnügens willen handelt.

Das eilfte Kapitel.

Inhalt. Beſchluß der von dem achten Kapitel an zwiſchen Enthaltſamkeit oder Unenthaltſamkeit und den damit verwandten Tugenden oder Fehlern angeſtellten Vergleichung. Vergleichung des Enthaltſamen mit dem Mäßigen, ſo wie des Unenthaltſamen mit dem Ausgelaſſenen. Ob Klugheit ohne Enthaltſamkeit Statt finden könne. (Größtentheils in Rückſicht der, ſchon im zweyten Kapitel, als Gegenſtände der Unterſuchung aufgeſtellten Meinungen.)

Es giebt aber auch menſchliche Charaktere, nach welchen manche aus einer zu geringen Empfindlichkeit gegen körperliche Vergnügungen die Vorſchriften der Vernunft nicht befolgen. Zwiſchen dieſen und den Unenthaltſamen ſteht der Enthaltſame in der Mitte. Jene nähmlich fehlen, weil etwas zu wenig bey ihnen iſt; dieſe, weil etwas zu viel iſt. Der Enthaltſame bleibt bey dem Ausſpruche der Vernunft, weil weder ein Mangel noch ein Uebermaß in ſeiner Natur ihn davon abbringt.

Wenn alſo die Enthaltſamkeit eine Tugend iſt: ſo müſſen beyde Diſpoſitionen, zwiſchen welchen ſie die Mitte hält, fehlerhaft ſeyn. Nur weil bey wenigen Menſchen und in wenigen Fällen, dieſe zu geringe Empfindlichkeit gegen das ſinnliche Vergnügen ſichtbar iſt: um deßwillen ſcheint die Enthaltſamkeit, ſo wie die Mäßigung nur ein Entgegengeſetztes zu haben *): jene die Ausgelaſſenheit, dieſe die Unenthaltſamkeit.

Da wir aber oft Dinge, die einander nur ähnlich ſind, mit demſelben Nahmen zu belegen pflegen: ſo hat man auch oft den Mäßigen enthaltſam genannt, weil beydes mit einander verwandt iſt. Nähmlich beyde, der Mäßige und der Enthaltſame, ſind ſo beſchaffen, daß ſie nichts wider den Ausſpruch ihrer Vernunft, um des ſinnlichen Vergnügens willen, thun. Aber bey dem Mäßigen kommt dieß daher, weil er keine unerlaubten Begierden hat; bey dem Enthaltſamen hingegen daher, weil er ſie zwar hat, aber ſie überwindet. Das Sittliche des erſtern iſt ſo beſchaffen, daß er nie eine Luſt an dem

---

*) Das Extrem des Zuviel oder des Exceſſus nähmlich.

empfindet, was wider die Vorſchriften ſeiner Vernunft iſt: das Sittliche des andern ſo, daß er zwar ein Vergnügen an dem Unerlaubten finden kann, aber nicht von demſelben hingeriſſen wird.

Auf gleiche Weiſe drücken die Wörter, ausgelaſſen und unenthaltſam ähnliche, aber nicht dieſelben Gemüthsbeſchaffenheiten aus. Beyde, der Ausgelaßne und der Unenthaltſame, jagen den körperlichen Vergnügungen nach: aber der eine, weil er glaubt, daß er recht daran thue; der andre, ohne daß er dieſes glaubt.

Ich bemerke ferner, daß nicht eben derſelbe Menſch zugleich klug und unenthaltſam ſeyn kann. Denn erſtlich iſt ſchon gezeigt worden, daß der wahrhaft kluge Mann auch zugleich immer der tugendhafte Mann iſt. Ferner, die Klugheit beſteht nicht bloß im Wiſſen: ſondern auch in der Fertigkeit, nach Einſicht zu handeln. Die Unenthaltſamkeit aber macht den Menſchen unfähig, ſeine wahre Erkenntniß im Handeln anzuwenden. — Aber der bloß fähige Kopf (δεινὸς,) kann ſehr wohl zugleich unenthaltſam ſeyn. Daher ſcheint auch zuweilen die Klugheit ſich mit der Unenthaltſamkeit zu vertragen: weil man auf den oben angegebnen Unterſchied zwi-

ſchen Klugheit und bloßer Fähigkeit oder Talent nicht Acht gegeben haben. Ueberdieß ſind beyde, der wahrhaſt Kluge und der bloß gute Kopf, einander in den theoretiſchen Begriffen und Schlußfolgen ähnlich: aber in der Anwendung derſelben, oder dem Endzwecke können ſie verſchieden ſeyn.

Der Unenthaltſame iſt überdieß nicht anzuſehen als einer, der etwas weiß und jetzt eben betrachtet, ſondern wie einer, der es weiß, aber jetzt ſchläft oder berauſcht iſt.

Er iſt ferner nicht böſe, oder nur zur Hälfte: denn ſein Vorſatz iſt gut. Er gehört nicht unter die Ungerechten: denn er handelt nicht mit Liſt und in der Abſicht, Schaden zu thun. Die Schuld liegt nur entweder daran, daß er nicht ſtandhaft bey dem bleibt, was er überlegt hat; oder daß er überhaupt nicht zur Ueberlegung aufgelegt iſt.

Der Zuſtand des Unenthaltſamen iſt dem eines Staats ähnlich, worin weiſe Geſetze gemacht werden, die aber nie in Ausführung kommen: und auf ihn paßt der Vorwurf, den Anaxandrides den Athenienſern macht.

„Die Bürgerſchaft hält Rath, und achtet doch
„Der eignen Schlüſſe und Geſetze nicht.“

Der böſe Menſch hingegen, der eigentlich Laſterhafte, iſt einem Staate ähnlich, worin die Geſetze zur Ausführung kommen, die Geſetze ſelbſt aber böſe ſind.

Beydes, Enthaltſamkeit und Unenthaltſamkeit, bezeichnet einen gewiſſen Grad der Fertigkeit, welcher den gemeinen übertrifft. Der Enthaltſame bleibt ſtandhaft bey ſeinen Vorſätzen, der Unenthaltſame weicht ſchneller von denſelben ab, als es dem großen Haufen der Menſchen möglich oder gewöhnlich iſt.

Unter den verſchiedenen Arten der Unenthaltſamkeit, iſt die, welche aus Heftigkeit des Temperaments entſteht, eher zu heilen, als die, welche aus Schwäche entſteht: wo nach angeſtellten Ueberlegungen doch denſelben zuwider gehandelt wird. Ferner ſind die, welche durch Gewohnheit unenthaltſam ſind, eher zu verbeſſern, als die, welche es durch eine natürliche Anlage ſind. Denn die Gewohnheit läßt ſich eher ändern, als die Natur; und ſelbſt alle Gewalt, welche man der Gewohnheit zuſchreibt, kommt ihr nur in ſo fern zu, als ſie der Natur ähnlich iſt. Wie dann der Dichter Evenus ſagt:

„Lange erhält ſich, o Menſch, die Frucht der
Gewöhnung und Uebung,

„Wird dir endlich Natur.“ —

Das bisher Geſagte wird hinlänglich ſeyn, um ſowohl die Natur der Enthaltſamkeit und Unenthaltſamkeit, der Abhärtung und der Weichlichkeit zu erklären, als die Verhältniſſe dieſer Eigenſchaften gegen einander zu zeigen.

Zwölftes Kapitel.

Inhalt. Mit den Unterſuchungen, welche in den vorhergehenden Kapiteln da geweſen ſind, hängt ſo, wie mit der Sittenlehre überhaupt, die Unterſuchung über das Vergnügen zuſammen. Aufzählung verſchiedner philoſophiſcher Meinungen über daſſelbe, mit Darlegung ihrer Gründe.

Die Unterſuchung über Vergnügen und Schmerz liegt dem Philoſophen, welcher Moral und Politik behandelt, vor allen andern ob. Denn dieſer, als der Architekt des ganzen Gebäudes der menſchlichen Geſellſchaft, ſoll den Endzweck beſtimmen, auf welchen wir jedes Mahl Rückſicht zu nehmen haben, wenn wir irgend eine Sache an ſich gut, oder an ſich böſe nennen ſollen.

Es gehören überdieß dieſe Unterſuchungen unter die nothwendigen Theile einer Sittenlehre. Denn die ſittliche Tugend und das ſittliche Laſter ſind nach unſrer erſten Erklärung nichts anders, als das rechte oder unrechte Verhalten des Menſchen in Beziehung auf Vergnügen und Schmerz. Ueberdieß glauben die meiſten Menſchen, daß

Glückſeligkeit, dieſer für die Moral ſo wichtige Gegenſtand *), ſich ohne Vergnügen nicht denken laſſe. Daher auch das Wort μακάριος, welches den Glückſeligen bezeichnet, von dem Nahmen der Freude (von μάλα χαίρειν) hergeleitet wird.

Einige Philoſophen nun behaupten, daß das Vergnügen nie ein Gut ſey; weder an ſich, noch durch hinzukommende zufällige Umſtände. Denn das Angenehme und das Gute ſey nie daſſelbe.

Andre unterſcheiden unter den Vergnügungen und ſagen, daß einige wenige derſelben gut, die meiſten aber etwas ſchlechtes ſind.

Noch giebt es eine dritte Claſſe von Philoſophen, welche ſagen, wenn auch jedes Vergnügen etwas gutes wäre, ſo könne das Vergnügen doch unmöglich für das höchſte Gut angeſehen werden. Ja im Allgemeinen betrachtet, könne es nicht im abſoluten Sinne ein Gut heißen. Denn jedes Vergnügen liege immer in der ſinnlich bemerkba-

---

*) Man vergleiche das zweyte und die folgenden Kapitel des erſten Buches und die Anmerkungen des Ueberſetzers.

ren Erzeugung irgend eines natürlichen Zuſtandes. Nun aber könne keine Erzeugung, beim Entſtehen eines Dinges, mit den Endzwecken, welche ein Letztes in der Reihe der Dinge ſind, verwandt ſeyn. So könne das Bauen nie für einerley gehalten werden mit dem vollendeten Gebäude.

Ferner ſagt man: der Mäßige flieht die Vergnügungen, und der Kluge ſtrebt weit mehr nach Schmerzloſigkeit, als nach Vergnügungen. Noch mehr: die Vergnügungen ſind Hinderniſſe für die Tugend der Klugheit, und deſto größere, je lebhafter ſie ſelbſt ſind. Daher keine ärgern Feinde eines vernünftigen Betragens, als die Freuden der ſinnlichen Liebe: denn dieſe erlauben dem Menſchen gar nicht einmahl zu denken.

Sie fahren fort: es gebe keine eigentliche Kunſt des Vergnügens, und doch ſey alles wahrhaft Gute ein Werk der Kunſt. Ja, endlich könne dasjenige nicht ein wahres Gut ſeyn, wornach auch Kinder und Thiere ſtreben.

Daß nicht alle Vergnügungen gut ſind, davon, ſagen eben dieſe Philoſophen, zeuge ſchon die allgemeine Meinung, welche gewiſſe Vergnügungen für ſchändlich erklärt, und das Streben nach denſelben zum Gegenſtande des ärgſten

Vorwurfes macht. Es ſey ferner daraus klar, weil ja einige Vergnügungen Schaden thun. Sie ſind z. B. Urſachen von Krankheiten.

Und daß endlich das Vergnügen nicht das höchſte Gut ſey, erhelle, wie ich oben geſagt habe, ſchon daraus, daß es der Anfang und die Erzeugung eines Dinges, nicht das Ziel und der Endzweck deſſelben iſt.

Dieß ſind nun ungefähr die Meinungen, welche unter den Philoſophen über dieſen Gegenſtand herrſchen.

Dreyzehntes Kapitel.

Inhalt. Die in dem vorigen Kapitel angeführten Urtheile über das Vergnügen, werden vermöge der Unterſcheidung zwiſchen dem, was an ſich ſelbſt, und dem, was beziehungsweiſe gut iſt, und zwiſchen den hiernach verſchiednen Arten des Vergnügens berichtiget, und die dafür angegebnen Gründe entkräftet.

Aus allen den bisher angeführten Gründen folgt noch nicht, daß nicht das Vergnügen ein Gut, und ſelbſt das größte Gut ſeyn könne.

Zuerſt, das Gute iſt von zwiefacher Art: es giebt etwas das an ſich und abſolut gut iſt; und etwas das nur beziehungsweiſe für den oder jenen gut iſt. Und nach eben dieſem Unterſchiede werden ſich auch die Naturen und die Fertigkeiten, und ſelbſt die körperlichen Bewegungen und phyſiſchen Erzeugungen, in welchen das Vergnügen beſteht, eintheilen laſſen.

Eben ſo ſind von den Vergnügungen, die für ſchlecht gehalten werden, einige nur im allgemeinen ſchlecht, ſind es aber vielleicht nicht in Beziehung auf dieſen oder jenen Menſchen; ſondern ſind für dieſen wirklich wählenswürdig. Andre

ſind auch nicht einmahl für einen gewiſſen Menſchen auf immer, ſondern nur für jetzt und auf eine kurze Zeit gut.

Andre Vergnügungen haben nur den Schein, aber nicht das Weſen davon, wie alle *) die angenehmen Empfindungen, welche zuweilen die Kranken durch das Aufhören eines vorhergehenden Schmerzens, oder durch den Gebrauch der Heilmittel haben.

---

*) Meint hier nicht Ariſtoteles vielmehr die Bequemlichkeiten und Erquickungen, welche Kranke bey guter Pflege genießen, und um derentwillen ein Kind oder ein Unverſtändiger ſie beneidenswerth finden könnte? Die Stelle wäre dann ſo zu überſetzen: „Wie alle diejenigen, welche mit einer ſie verdunkelnden Unluſt verknüpft ſind; oder die zu einer „Cur dienen ſollen, dergleichen oft bey Kranken der „Fall iſt." Denn gegen die obenſtehende Ueberſetzung läßt ſich von der einen Seite einwenden, daß die angenehme Empfindung, welche mit dem Aufhören eines körperlichen Schmerzes verknüpft iſt, mehr als ein bloß ſcheinbares Vergnügen iſt; von der andern, daß der Gebrauch der Heilmittel bey einem Kranken gewöhnlicher Weiſe nicht den Schein

Ferner, das Gute kann auf zweyerley Weiſe betrachtet werden, in ſo fern es eine ruhende Beſchaffenheit iſt, — ein Zuſtand, und in ſo fern es eine jetzt eben in Thätigkeit geſetzte Kraft iſt. — Die Uebergänge in den natürlichen Zuſtand machen Vergnügen, ſind aber nicht an ſich Vergnügen, ſondern nur mit Vergnügen verbunden. — Das Gute in Thätigkeit oder im Genuſſe findet ſich bey denjenigen Aeußerungen natürlicher Kraft, oder erworbner Fertigkeit, welche ohne vorhergehende Schmerzen ſind *).

von Vergnügen oder Wohlleben veranlaßt: nicht zu gedenken, daß es dem Sprachgebrauche viel gemäſſer iſt, μετὰ vor einem Genitivus durch mit als durch nach zu überſetzen. Eine ähnliche, nur ebenfalls dunkle Stelle, ſteht in dem letzten Kapitel ebend. B.

*) Die Ueberſetzung weicht hier von dem Originale, zumahl in dem letzten Satze, auffallend ab. Nach dem Griechiſchen müſſen die oben ſtehenden zwey Perioden ungefähr ſo heißen:

„Die Vergnügungen, durch welche wir in den, „unſrer Natur gemäßen, Zuſtand verſetzt werden, „ſind in dieſer Beziehung und um dieſes Umſtandes „willen angenehm. Das Gute, als Thätigkeit be-

Es giebt nähmlich eine Art von Vergnügungen, vor welchen nicht Schmerz und eine daraus entſpringende Begierde vorangeht. Dazu gehört z. B. das Vergnügen, welches uns die Unterſuchung und das Nachdenken machen, ein Vergnügen, deſſen wir genießen können, ohne vorher einen Mangel gefühlt zu haben.

Zur Beſtätigung dieſes Unterſchiedes dient auch die Erfahrung, daß es nicht einerley Sachen ſind, welche uns zu der Zeit, da der Körper nach erlittenem Mangel wieder angefüllt wird, — und welche uns zur Zeit, da er ſich im natürlichen Zuſtande befindet, angenehme Empfindungen erregen. Im letztern Falle ſind es nur die an ſich angenehmen Sachen, welche Vergnügen machen: im erſtern ſind es auch oft ſolche, welche an ſich unangenehm ſind. So findet der Menſch, bey jenen Uebergängen des Körpers aus dem unnatürlichen Zuſtande in den natürlichen, oft auch am Bittern und am Sauren Vergnügen, zwey Arten des Geſchmacks,

„trachtet, beſchäftigt ſich aber mit Stillung der „Begierden, welche durch eine mit Unluſt verknüpfte „Lage und Körperbeſchaffenheit erregt werden.“

die weder an ſich noch von Natur uns angenehm ſind. — Alſo ſind auch jene Vergnügungen nicht als abſolut und eigentlich natürliche Vergnügungen anzuſehen. Denn ſo wie ſich die Dinge gegen einander verhalten, durch welche angenehme Empfindungen erweckt werden: ſo verhalten ſich auch die Empfindungen des Vergnügens ſelbſt.

Ferner: der Schluß, daß das Vergnügen nicht das höchſte Gut ſeyn könne, weil das Vergnügen jedesmahl an die Erzeugung einer Sache geheftet ſey; der Urſprung eines Dinges aber nie etwas ſo gutes ſeyn könne, als die Vollendung und der Endzweck deſſelben; dieſer Schluß führt keine Nothwendigkeit mit ſich. — Denn das Weſen des Vergnügens beſteht nicht in Erzeugungen: auch ſind nicht alle Vergnügungen an Erzeugungen gebunden; ſondern viele derſelben ſind Thätigkeiten, welche ihre Vollendung und ihren Endzweck in ſich haben. Auch ſind dieſe Vergnügungen nicht an das bloße Daſeyn, — an das Entſtehen einer Sache geknüpft, — ſondern an die Aeußerung ihrer Kraft. Daher iſt auch nicht bey allen Vergnügungen der Endzweck, wohin ſie abzielen, von ihnen ſelbſt unterſchieden, ſondern iſt es nur bey denen, wel-

che bey der Wiederherſtellung des Körpers zum natürlichen Zuſtande genoſſen werden.

Daraus folgt weiter die Unrichtigkeit der Definition des Vergnügens, daß es eine ſinnlich bemerkbare Erzeugung ſey. Es würde richtiger ſeyn, es ſo zu definiren: es ſey die Thätigkeit einer natürlichen Anlage oder Fertigkeit. Anſtatt des Beyworts: ſinnlich bemerkbar, könnte man zur letztern Erklärung noch hinzuſetzen, die ungehinderte Thätigkeit.

Daß aber das Vergnügen eine Erzeugung zu ſeyn ſcheint, kommt daher, daß man das Vergnügen für gut im eigentlichen und höchſten Verſtande gehalten, daß man ferner das Gute in die Thätigkeit einer Kraft geſetzt, — jede Thätigkeit aber ſich als eine Erzeugung gedacht hat. Allein Vergnügen iſt etwas anders, als Erzeugung.

Der Schluß, daß das Vergnügen nicht das Gute ſeyn könne, weil es angenehme oder Vergnügen erweckende Dinge giebt, welche zugleich Krankheiten veranlaſſen, iſt eben ſo wenig richtig. Denn ſo würde man auch das Geſunde nicht für gut gelten laſſen, weil es vielleicht das Koſtbarere ſey, und alſo dem Vermögen ſchaden

könne. Selbſt das Nachdenken und die Verſtandesübung würden nichts Gutes ſeyn, weil beyde zuweilen der Geſundheit ſchädlich ſind.

Man ſagt, das Vergnügen ſey der Klugheit hinderlich. Aber im allgemeinen iſt der Satz falſch. Aus jeder natürlichen Anlage, aus jeder Fertigkeit entſpringt, wenn ſie in Thätigkeit geſetzt wird, ein Vergnügen: und dieſes Vergnügen iſt gewiß der Anlage oder der Fertigkeit, woraus es entſpringt, nicht hinderlich. Aber das kann wohl geſchehen, daß die eine Fertigkeit geſtört wird durch ein Vergnügen, welches aus einer andern Fertigkeit entſpringt. Denn z. B. das Vergnügen, welches aus dem Lernen und Nachdenken entſteht, wird gewiß dazu beytragen, daß wir noch mehr lernen und noch mehr nachdenken.

Eine andere Einwendung war: daß es keine Kunſt des Vergnügens gebe. Aber dieß iſt der Natur der Sache gemäß. Denn keine Kunſt bringt in irgend einer Art den Actus oder die einzelne Thätigkeit, ſondern nur das Vermögen hervor. — Wollte man aber je Künſte des Vergnügens genannt wiſſen: warum ſollte nicht

die Kochkunſt, oder die Kunſt wohlriechende Salben zu bereiten, als Beyſpiele ſolcher auf Erweckung des Vergnügens abzielenden Künſte genannt werden dürfen?

Der Vorwurf, den man dem Vergnügen macht, daß die Tugend der Mäßigkeit gerade darin beſtehe, daſſelbe zu fliehen; daß der Kluge die Schmerzloſigkeit dem Vergnügen vorziehe, und daß die unmündigen Kinder und die Thiere nach Vergnügen begierig ſind, kann durch eine und dieſelbe Antwort abgefertigt werden. Wir haben nähmlich ſchon oben den Unterſchied unter Vergnügungen angegeben, die an ſich und ihrem Weſen nach Vergnügen ſind, und unter ſolchen, die es bloß in Beziehung auf gewiſſe Naturen ſind. Dieſe letztern nur ſind es, wonach das noch unvernünftige Kind und das Thier ſtreben, dieſe ſind es, bey welchen der Kluge bloß die Ruhe und die Befreyung von Schmerz ſucht. — Aber dieß ſind keine andern, als die bloß körperlichen Vergnügungen, bey welchen immer Schmerz und Bedürfniß vor dem Genuſſe vorhergehen; und beſonders iſt es das Uebermaß bey dieſem Genuſſe. Kurz es ſind diejenigen Vergnügungen, in welchen ſich das Laſter der Un-

mäßigkeit am meiſten zeigt: und eben deßwegen enthält ſich ihrer der Mäßige deſto gefliſſentlicher. Es giebt indeſſen auch Vergnügen, die dem Mäßigen eigenthümlich ſind.

Vierzehntes Kapitel.

Inhalt. Fortſetzung der in dem vorhergehenden Kapitel angefangenen Prüfungen und Berichtigungen. Ariſtoteles zeigt in derſelben, daß das Vergnügen als ein Gut und irgend eine edlere Art deſſelben ſogar als das höchſte Gut angeſehen werden kann.

Wenigſtens ſo viel wird allgemein zugeſtanden, daß der Schmerz ein Uebel ſey; und daß er vermieden werden müſſe. — Der eine Schmerz iſt übel an ſich und abſolut; ein andrer iſt es in ſo fern er eine Thätigkeit hindert. Nun kann doch aber das, was einem Uebel oder einer zu fliehenden Sache, gerade in dem, wodurch es ein Uebel und ein Gegenſtand des Abſcheues wird, entgegengeſetzt iſt, nichts anders als ein Gut ſeyn. Alſo muß das Vergnügen unter die Güter gehören.

Das, was Speuſippus dieſem Schluſſe entgegenſetzt, iſt von keinem Gewichte Er ſagt: das Vergnügen ſey dem Schmerz, welcher ein Uebel iſt, auf die Weiſe entgegengeſetzt, wie das Größere dem Kleinern und dem Gleichen entgegengeſetzt iſt, wovon doch das Eine das Andre nicht

ausſchließt. Die Antwort iſt leicht: Speuſippus ſelbſt würde ſich nicht getrauen, das Vergnügen ein Uebel zu nennen.

Daraus, daß einige Vergnügen nicht gut ſind, folgt nicht, daß nicht ein gewiſſes Vergnügen das höchſte Gut ſeyn könne. So giebt es auch Wiſſenſchaften, die nicht gut ſind: aber nichts deſto weniger kann es vielleicht eine Wiſſenſchaft geben, in deren Beſitz man das höchſte Gut zu ſetzen hat.

Ja, wenn es für jede Fertigkeit oder natürliche Anlage eine Art ungehinderter Thätigkeit giebt, (worin eben das Vergnügen beſteht); ſo mag nun die Glückſeligkeit die ungehinderte Thätigkeit aller und jeder Anlagen und Fertigkeiten, oder nur die einer gewiſſen, beſtimmten Anlage und Fertigkeit ſeyn: immer wird nothwendig folgen, daß die Glückſeligkeit zugleich ein Vergnügen ſey, und daß alſo das Vergnügen überhaupt oder ein gewiſſes Vergnügen insbeſondere der würdigſte Gegenſtand der menſchlichen Wahl ſey.

Demzufolge kann alſo ein gewiſſes Vergnügen das Beſte oder das höchſte Gut ſeyn, wenn auch der größte Theil von Vergnügungen ſelbſt abſolut ſchlecht oder übel ſeyn ſollte.

Und hiermit ſtimmt auch die allgemeine Meinung überein, welche immer das glückſelige Leben zugleich für ein angenehmes Leben hält und den Begriff des Vergnügens mit dem der Glückſeligkeit verflicht. Dieſe Verbindung iſt nicht ohne Grund. Denn keine Thätigkeit kann in ihrer Art vollkommen ſeyn, wenn ſie gehindert iſt. Die Glückſeligkeit aber fordert das Vollkommene. Daher hat auch der Glückſelige der körperlichen und der äußern Güter und überhaupt des Glücks nöthig, damit ſeine Thätigkeiten ſich ungehinderter äußern können. Diejenigen aber, welche einen Menſchen, der auf der Folter liegt oder die größten Unglücksfälle erfährt, glückſelig nennen, wenn er ein rechtſchaffner Mann iſt, ſagen, entweder wiſſentlich oder unwiſſentlich, nichts als leere Worte.

Eben ſo unrecht haben aber auf der andern Seite diejenigen, die, weil ſie ſehen, daß die Glückſeligkeit des äußern Glücks bedürfe, beydes für einerley halten. Denn übermäßige Glücksfälle können ſogar für den Menſchen Hinderniſſe ſeiner innern Thätigkeiten werden. Doch vielleicht ſind ſie alsdenn nicht mehr Glück zu nennen, weil dieſes Wort eigentlich nur die Be-

ziehung eines gewiſſen Vorfalles auf die Glückſeligkeit eines Menſchen bezeichnet.

Daß alle Menſchen und Thiere dem Vergnügen nachjagen, iſt eher ein Vermuthungsgrund dafür, daß es auf eine oder die andere Weiſe das Beſte ſeyn müſſe. Denn

„Nimmer verliert als grundlos ſich eine Sage und Meinung,
„Wenn ſie der Völker viel' aus einem Munde behaupten."

Zwar iſt es nicht ein und daſſelbe Vergnügen, welchem Alle nachſtreben, und dieß aus der ſehr begreiflichen Urſache, weil es auch nicht eine einzige natürliche Anlage, eine einzige Fertigkeit giebt, welche unter allen die beſte wäre, oder ſo zu ſeyn ſchiene: aber doch ſuchen alle Vergnügen überhaupt.

Vielleicht iſt auch der eigentliche Endzweck, wohin ſie die Natur durch das Vergnügen treibt, bey allen einer und derſelbe, und gar nicht derjenige, den ſie ſelbſt ahnden, oder den ſie anzugeben im Stande wären. Denn in allen lebendigen Weſen iſt etwas göttliches vorhanden.

Wenn der Nahme des Vergnügens den körperlichen Vergnügungen vorzugsweiſe, und als wäre er auf ſie eingeſchränkt, gegeben worden

iſt: ſo kommt dieß daher, weil es diejenigen Vergnügungen ſind, denen ſich die Menſchen am öfteſten überlaſſen, und an welchen ſie ohne Unterſchied Theil nehmen. Weil dieß alſo die bekannteſten Vergnügungen ſind; ſo hat man ſie für die einzigen gehalten.

Es würde überdieß, wenn das Vergnügen und die ungehinderte Thätigkeit nicht etwas Gutes wären, dieſe Ungereimtheit folgen, daß das Leben glückſelig ſeyn könne, ohne angenehm zu ſeyn. Denn warum ſollte das Vergnügen, wenn es kein Gut wäre, zur Glückſeligkeit gehören? Ja, es würde ſo gar möglich ſeyn, ein glückſeliges und doch ein unangenehmes Leben zu führen. Denn wenn das Vergnügen kein Gut iſt: ſo iſt auch der Schmerz kein Uebel. Weßwegen ſollte ihn alſo der Glückſelige zu vermeiden ſuchen? — Und wenn die Thätigkeiten des tugendhaften Mannes nicht mit Vergnügen verbunden ſind: ſo iſt auch das Leben deſſelben nicht für angenehm zu halten.

Funfzehntes Kapitel.

Inhalt. Warum die körperlichen Vergnügungen ſo große Gewalt über den Menſchen haben, und warum ſie gleichwohl die unedlern und ſchlechtern ſind.

Eine neue Schwierigkeit entſteht aus der Behauptung, daß es einen Unterſchied unter den Vergnügungen gebe, daß einige derſelben in hohem Grade begehrungswürdig ſind, wie z. B. das Vergnügen an einer vollbrachten guten Handlung; andre hingegen, wie die körperlichen Wollüſte, geflohen werden müſſen. Denn nun fragt es ſich: wie iſt es möglich, daß dem ungeachtet aller Schmerz ohne Unterſchied als ein Uebel angeſehen wird, da doch das einem Uebel Entgegengeſetzte etwas Gutes iſt?

Oder kann man die nothwendigen, d. h. körperlichen Vergnügungen in ſo fern gut nennen, als man auch alles, was nicht böſe iſt, gut nennt; oder ſind ſie nur bis zu einem gewiſſen Grade gut?

Bey allen denjenigen natürlichen Anlagen, Fertigkeiten und Bewegungen nähmlich, bey wel-

chen es nicht einen Grad giebt, der über das Gute hinaus geht: bey dieſen iſt auch kein Uebermaß des Vergnügens möglich. Wo dort eine Gränze iſt, die überſchritten werden kann, da iſt auch hier eine Uebertreibung möglich. — In dieſem Falle nun ſind alle körperlichen Vergnügungen. — Das, was, in Abſicht ihrer, dem Menſchen als moraliſcher Fehler angerechnet wird, iſt nicht, wenn er ſie in ſo fern ſucht, als ſie nothwendig und den körperlichen Bedürfniſſen angemeſſen ſind, ſondern wenn er ſie über dieſes Maß verfolgt. — Alle Menſchen ohne Ausnahme finden an einem wohlſchmeckenden Gerichte, einem guten Weine, an dem Liebeswerke Vergnügen. Aber nur derjenige ſündiget, welcher dieſe Vergnügungen nicht auf die gehörige Weiſe, unter den Einſchränkungen der Sittlichkeit, genießt. Ganz anders iſt es mit dem Schmerz. Nicht bloß das Uebermaß deſſelben, ſondern der Schmerz überhaupt wird geflohen. Der Schmerz iſt nicht das dem Uebermaße des Vergnügens Entgegengeſetzte: ob er gleich in der That dem Menſchen, welcher dieſes Uebermaß verfolgt, entgegen iſt.

Doch der Philoſoph muß nicht bloß darthun, was wahr iſt: ſondern er muß auch die Urſache

des Irrthums aufdecken. (Und dieß ſelbſt trägt zur Befeſtigung der Wahrheit bey. Denn wenn man die Scheingründe auseinander ſetzt, um derentwillen das Falſche für dad Wahre gehalten wurde: ſo wird man von dem Wahren deſto mehr überzeugt.)

Alſo, woher kommt es, daß die körperlichen Vergnügungen als die begehrungswürdigſten erſcheinen?

Erſtlich, weil ſie immer von einem gewiſſen Schmerze befreyen. Die Menſchen ſuchen ferner körperliche Vergnügungen als ein Heilmittel für einen vorhergehenden Schmerz, und werden alſo leicht in jenen unmäßig, wenn dieſer ungewöhnlich groß geweſen iſt. Alles, was zur Wegſchaffung eines Uebels gethan wird, geſchieht immer mit Heftigkeit. Man geht darin zu weit, weil man nur ſich ſo weit als möglich von dem unangenehmen Zuſtande entfernen will.

Zwey Urſachen ſind es, wie ich ſchon geſagt habe, warum das körperliche Vergnügen bey den Sittenlehrern in ſo übelm Rufe ſteht. Die eine iſt, weil von den Vergnügungen des Körpers einige nur Folgen einer unvollkommnen oder verdorbnen Natur ſind; es ſey dieſe Unvollkommenheit angebohren, wie bey den Thieren, oder

durch Gewohnheiten entſtanden, wie bey ſchlechten Menſchen; — andre körperliche Vergnügungen hingegen nichts als Heilmittel ſind, und einen vorhergehenden Mangel vorausſetzen. Da es nun beſſer iſt, das, was zur Vollkommenheit der Natur gehört, ſchon haben, als es erſt erhalten, dieſe letztern Vergnügungen aber, nur bey dem Uebergange aus dem mangelhaften Zuſtande in den vollkommnen, genoſſen werden: ſo ſcheinen ſie nicht an ſich, ſondern nur eines zufälligen Umſtandes wegen gut zu ſeyn. — Eine zweyte Urſache jener ſchlimmen Meinung von dem körperlichen Vergnügen iſt, daß es heftig und leidenſchaftlich iſt, und eben deßwegen von ſolchen geſucht wird, die an andern Vergnügungen keine Freude finden.

Menſchen dieſer Art erkünſteln daher ſogar in ſich gewiſſe ſich darauf beziehende Begierden, um in deren Befriedigung jenes Vergnügens deſto häufiger zu genießen. Man kann es nun auch eben nicht tadelhaft finden, daß ſie das körperliche Vergnügen ſuchen, wofern es nur unſchädlich iſt: und ſie verdienen erſt Tadel, wenn ihre Vergnügungen ſchädlich werden. Denn der Zuſtand der Gleichgültigkeit, wo man weder

Schmerz noch Vergnügen empfindet, iſt für viele, ihrer individuellen Natur nach, ſchon ſo viel als Schmerz. Jedes lebendige Weſen hat immer etwas zu leiden. Selbſt die Lehrſätze der Phyſiologen ſagen, daß ſogar das Sehen und das Hören von Natur Schmerz machen würde, wenn nicht die Gewohnheit ihn uns unmerklich machte. Auf gleiche Weiſe iſt der Trieb zum körperlichen Vergnügen bey der Jugend größer, weil bey ihr, wegen des Wachsthums, die Bedürfniſſe größer ſind, und ſie ſich in einem ähnlichen Zuſtande mit Trinkern befindet, welche immer Durſt haben. So ſind auch von Natur kränkliche oder ſchwermüthige Menſchen, welche immer eines Heilmittels gegen unangenehme Empfindungen bedürfen. Ihr Körper, hört ſeiner fehlerhaften Conſtitution oder der verdorbnen Säfte wegen, nicht auf, durch die eine, oder die andre Sache beleidigt zu werden: und dieſes ſchmerzliche Gefühl bringt immer irgend eine lebhafte Begierde nach etwas hervor. Nichts aber vertreibt den Schmerz, als entweder das ihm gerade entgegengeſetzte Vergnügen, oder ein jedes Vergnügen, wenn es nur ſtark genug iſt. Und ſo werden die Menſchen, indem ſie ſich vor unangenehmen Empfindungen retten wollen, aus-

ſchweifend im Vergnügen, und verderben ihren Charakter.

Diejenigen Vergnügungen hingegen, welche keinen vorhergehenden Schmerz vorausſetzen, ſind auch keines Uebermaßes fähig. Das ſind diejenigen Vergnügen, die aus dem weſentlich Angenehmen — nicht aus dem zufällig Angenehmen entſtehen. Ich nenne zufällig angenehm, was bloß als Heilmittel gegen einen Schmerz angenehm iſt. Ein ſolches Heilmittel ſtellt einen kranken Theil wieder her, indem der andre geſunde vielleicht in einer Thätigkeit begriffen iſt: und dieſe Verknüpfung der Umſtände macht das Heilmittel erſt angenehm. Die durch ſich ſelbſt und weſentlich angenehmen Sachen ſind eben die, welche die Thätigkeit der geſunden und vollſtändigen Natur veranlaſſen.

Eben deßwegen aber, weil unſere Natur nicht einfach iſt, ſondern verſchiedenartige Theile in ihr vereiniget ſind; (daher ſie dann auch dem Untergange und der Aufloͤſung unterworfen iſt:) deßwegen bleibt nichts uns zu allen Zeiten angenehm. Indem nähmlich der eine Theil von uns auf eine ihm angemeſſene Weiſe beſchäftigt iſt, kann der andere Theil ſich vielleicht in einem unnatürlichen Zuſtande befinden. Wenn aber

beyde Theile unſers Selbſt im Gleichgewichte ſtehn: ſo herrſcht gemeiniglich bey uns der Zuſtand der Gleichgültigkeit, und das, was in uns vorgeht, dünkt uns weder angenehm noch ſchmerzhaft.

Giebt es ein Weſen, deſſen Natur einfach iſt: ſo wird auch demſelben eine und dieſelbe Art der Thätigkeit immer angenehm ſeyn. Ein ſolches Weſen iſt die Gottheit: ſie genießt alſo immer nur ein einfaches und unaufhörliches Vergnügen. Nicht alle Thätigkeit beſteht in Bewegung (Veränderung,) ſondern es giebt deren auch in dem Unveränderlichen. Ja, das Vergnügen iſt mehr der Ruhe, als der Bewegung eigen. Daß nach dem Dichter, dem Menſchen nichts ſüßer iſt, als die Veränderung: das kommt von einer Unvollkommenheit deſſelben. Immer iſt der veränderlichſte Menſch der ſchlechteſte: und jede Natur iſt deſto unvollkommner, je mehr ſie der Veränderungen bedarf. Denn eine ſolche Natur iſt nicht einfach, nicht mit ſich übereinſtimmend, mit einem Worte, nicht, was ſie ſeyn ſoll.

Von dieſen Unterſuchungen über Enthaltſamkeit und Unenthaltſamkeit, über Vergnügen und

Schmerz, was jegliches dem Weſen nach ſey, und in wie fern das Eine etwas gutes, das Andre etwas böſes ſey, — wenden wir uns jetzt zur Betrachtung eines andern für Sittlichkeit und Tugend wichtigen Gegenſtandes: der Freundſchaft.

Achtes Buch.

Erſtes Kapitel.

Inhalt. Von der Freundſchaft. Wichtigkeit derſelben für die Sittenlehre und das menſchliche Leben überhaupt.

Das, was natürlicher Weiſe auf das vorhergehende folgt, iſt die Abhandlung von der Freundſchaft. Denn auch ſie iſt eine Tugend, oder kann nur bey der Tugend beſtehen. Sie iſt überdieß eine der allernothwendigſten Sachen zum menſchlichen Leben: denn ohne Freund würde niemand, auch bey dem Beſitze aller übrigen Güter, zu leben wünſchen. Auch die Reichen, Großen und Mächtigen der Erde haben der Freunde, ja ſie haben ihrer am allermeiſten nö-

thig. Denn welchen Gebrauch kann man ſonſt von dieſen Vorzügen des Glücks machen, wenn man nicht damit Andern Wohlthaten und Gefälligkeiten erzeigt? Und wem können wir ſolche auf eine ſchicklichere und lobenswürdigere Art erzeigen, als Freunden? Und wie wäre es möglich, ohne Freunde, ſich in dem Beſitze jener Güter zu erhalten, und ſie gegen fremde Angriffe zu beſchützen? Denn je größer das Glück iſt, deſto größern Gefahren ſetzt es den Menſchen aus.

Von der andern Seite wird allgemein zugeſtanden, daß, bey Armuth und in andern Unglücksfällen, Freunde die einzige Zuflucht des Menſchen ausmachen. Dem Jünglinge iſt der Freund als Rathgeber nützlich, um ihn vor Fehlern zu bewahren; dem Alten iſt er es als Pfleger, der ſeinen vermehrten Bedürfniſſen zu Hülfe komme, oder als Beyſtand, der ſeine geſchwächten Kräfte bey dem, was er unternimmt, unterſtütze; dem Manne im reifen Alter endlich iſt er es als Theilnehmer und Gehülfe bey Allem, was er Gutes und Löbliches vornimmt. Denn nach dem Ausſpruche des Homer

„Wandeln muthiger zwey deſſelben Weges als Einer.“

Mit vereinigten Kräften Mehrerer, kommt man ſowohl eher auf die rechten Maßregeln, als man in den Stand geſetzt wird, ſie auszuführen.

Auch ſcheint die Natur ſelbſt dem Menſchen die Freundſchaft eingepflanzt zu haben. Sie hat den Aeltern die inſtinktartige Neigung zu ihren Kindern gegeben, eine Neigung, die nicht bloß den Menſchen eigen, ſondern auch den Vögeln und den meiſten Thieren gemein iſt. Sie hat Thiere von einerley Gattung mit einer gewiſſen Neigung für einander erfüllt. Am meiſten aber hat ſie dieſe Zuneigung den Menſchen eingeflößt, daher auch ſchon der Nahme Menſchenfreund ein Lob enthält.

Wie nahe jeder Menſch dem andern verwandt und welcher Same der Freundſchaft unter ihnen vorhanden ſey, kann man unter andern aus dem Vergnügen ſehen, mit welchem auf einer öden Küſte oder in einer Wüſteney ein Reiſender auch den ihm unbekannteſten Menſchen erblickt.

Freundſchaft ſcheint ferner das Band zu ſeyn, welches die Staaten zuſammenhält: und

die Geſetzgeber ſorgen faſt noch mehr dafür, daß ſie die Bürger freundſchaftlich, als daß ſie ſie gerecht gegen einander machen. Denn was iſt Einigkeit unter den Bürgern anders, als eine Art von Freundſchaft? Nun aber iſt Bürgereinigkeit zu erhalten ein Hauptzweck der Geſetzgebung; ſo wie ſie hingegen Aufruhr und Factionen, welches Arten der Feindſchaft ſind, aufs äußerſte zu verhüten ſucht.

Sind die Bürger Freunde, ſo braucht es unter ihnen der Gerechtigkeit nicht mehr: aber wenn ſie auch gerecht unter einander ſind, ſo haben ſie doch noch der Freundſchaft nöthig.

Das, was von den gerechten Handlungen im höchſten Grade gerecht iſt, ſcheint Freundſchaft zu ſeyn.

Die Freundſchaft gehört aber nicht bloß unter die nothwendigen, ſondern auch unter die moraliſch ſchönen und edeln Sachen. Denn wir glauben jemanden ein Lob zu ertheilen, wenn wir ihn einen Freund ſeiner Freunde nennen, und die aufrichtige Liebe gegen Freunde wird ſelbſt ſchon unter die Tugenden gerechnet.

Endlich ſehen Mehrere die freundſchaftlichen Menſchen zugleich für gute Menſchen an, und glauben, daß man kein rechtſchaffener Mann ſeyn könne, wenn man nicht auch zugleich irgend jemandes Freund iſt.

Zweytes Kapitel.

Inhalt. Drey oder zwey Haupt-Gründe und Arten der Freundſchaft. Unterſchied zwiſchen Wohlwollen und Freundſchaft. Definition der letztern.

Es giebt aber in Abſicht vieler Punkte, die Freundſchaft betreffend, eine Verſchiedenheit der Meinungen. Denn einige glauben, daß ſie nichts anders, als eine gewiſſe Aehnlichkeit zum Grunde habe, und daß, die ſich ähnlichen Menſchen natürlicher Weiſe Freunde ſind. Daher denn auch die Sprichwörter kommen: „gleich und gleich geſellt ſich gern, eine Krähe hackt der andern u. ſ. w.“ und was dergleichen mehr iſt. Andere ſagen im Gegentheil, daß, was das Sprichwort von den Töpfern ſagt, daß einer den andern haſſe, von allen, ſich gar zu ähnlichen, Menſchen gelte. Sie ſuchen dieß tiefer aus der Natur zu beweiſen, und führen zu dem Ende den Euripides an, welcher ſagt:

„Des Regens Naß begehrt die trockne Erde,
Die regenſchwangre Wolke wünſcht zu fallen,
Und ſich auf dürre Felder auszuleeren.“

Sie führen ferner den Heraklit an, welcher ſagt, daß das, was einander entgegen ſteht, auch einander nützlich ſey, daß nur aus Dingen, die von einander entfernt ſind, eine ſchöne Harmonie werden könne, und daß alles durch den Streit der Elemente ſey hervorgebracht worden.

Dieſem widerſprechen Empedokles und andere, welche behaupten, daß jede Sache von der ihr ähnlichen angezogen werde und ſie wechſelsweiſe anziehe.

Was nun von dieſen Fragen die Natur der Körper betrifft, ſo gehört es nicht zu unſerer Unterſuchung, und wird billig von uns bey Seite geſetzt. Was aber davon den Menſchen angehet, und auf Sitten und Leidenſchaften Beziehung hat, deſſen Unterſuchung liegt uns ohne Zweifel ob, z. E. ob Freundſchaft bey allen Menſchen Statt finde, oder ob böſe Menſchen nicht Freunde ſeyn können? Ferner, ob es nur eine Gattung der Freundſchaft oder mehrere gebe? Denn diejenigen, welche deßhalb nur eine Gattung annehmen, weil ein Mehr und ein Weniger bey der Freundſchaft Statt findet, ſchließen aus einem unzulänglichen Grunde. Denn Dinge, bey denen das Mehr und Weniger, d. h. Grade Statt finden, können deßwegen auch der

Gattung nach verſchieden ſeyn, wovon im Vorhergehenden iſt geredet worden.

Vielleicht wird über dieſe und andere ähnliche Fragen am erſten etwas klar werden können, wenn zuvor ausgefunden ſeyn wird, was das Liebenswürdige, oder das die Freundſchaft zu erwecken Fähige ſey. Denn, wie es ſcheint, kann nicht jedes Ding ein Gegenſtand der Freundſchaft werden, ſondern nur die Dinge, welche Freundſchaft zu erwecken fähig ſind. Dieſe ſind das Gute, oder das Angenehme, oder das Nützliche. Und da das Nützliche nichts anders iſt, als das, wodurch man ſich das Gute oder das Vergnügen verſchaffen kann; ſo läßt ſich das Liebens- oder das der Freundſchaft Würdige auf die beyden Stücke zurückbringen: auf das Gute und das Angenehme.

Nun fragt ſich aber weiter: iſt es das Gute an ſich und im Allgemeinen betrachtet, welches Liebe und Freundſchaft erregt, oder wird jeder Menſch durch das, was für ihn insbeſondre gut iſt, zur Freundſchaft bewogen?

Eine ähnliche Frage läßt ſich in Abſicht des Angenehmen aufwerfen.

Der Erfahrung gemäß, ſcheint jeder nur das, was für ihn insbeſondre gut iſt, zu lieben; und

ſo würde alſo das allgemein Gute das allgemein Liebenswürdige ausmachen. Aber was das Individuum zur Liebe bewegt, würde auch das individuelle Gute ſeyn müſſen.

Ueberdieß liebt jeder nicht das, was für ihn wirklich gut iſt, ſondern das, was ihm, als ihm gut, erſcheint. Doch dieſer Umſtand kommt hier in keine Betrachtung. Denn ſo wird auch das Liebenswürdige nur das ſcheinbar Liebenswürdige ſeyn.

Ob nun gleich die drey Sachen, um welcher willen wir Gegenſtände lieben, auch bey lebloſen Statt finden, ſo wird doch die Liebe derſelben keine Freundſchaft genannt: denn nicht nur wird ſie durch keine Gegenliebe erwiedert, ſondern ſie wird auch nicht von dem Wunſche und dem Vorſatze, dem geliebten Gegenſtande Gutes zu thun, begleitet. Es wäre lächerlich, zu ſagen, daß man dem Weine, welchen man liebt, Gutes wünſche. Wenn man ihm etwas wünſcht, ſo iſt es, daß er erhalten werde, aber nur in der Abſicht, damit man ſelbſt ihn genießen könne. Dem Freunde aber, ſagt man, muß man Gutes wollen, um des Freundes ſelbſt willen.

Diejenigen nun, welche Andern auf dieſe Weiſe Gutes wollen, nennt man Wohlwollende,

wenn dabey auf eine gegenſeitige Geſinnung dieſer Andern nicht gerechnet iſt. Wohlwollen aber, welches von demjenigen, auf den es gerichtet iſt, erwiedert wird, iſt Freundſchaft.

Oder iſt vielleicht auch noch dieß hinzuzuſetzen, das dieſes gegenſeitige Wohlwollen auch beyden nicht verborgen bleiben muß? Denn mancher iſt gegen Perſonen wohlwollend, die er nie geſehen hat, von denen er aber glaubt, daß es rechtſchaffene oder brauchbare Leute ſind. Vielleicht mag auch einer oder der andere von dieſen letztern eben dieſelbe Geſinnung gegen den erſtern hägen. Beyde werden alſo hier einander wechſelſeitig wohlwollen. Niemand aber würde ſie deßhalb Freunde nennen, ſo lange jedem die Geſinnung des andern in Abſicht ſeiner verborgen bleibt.

Um dieſer Urſachen willen gehört alſo zur Freundſchaft zweyer Perſonen, daß ſie einander gegenſeitig wohlwollen, d. h. den Willen haben, dem andern Gutes zu thun, und daß jeder dieſe Geſinnung von dem andern wiſſe.

Drittes Kapitel.

Inhalt. Diejenige Freundſchaft, welche auf Nutzen oder Vergnügen, die man ſich gegenſeitig gewähret, gegründet iſt.

So wie die zuvor genannten Arten des Liebenswürdigen verſchieden ſind; ſo theilen ſich auch die Zuneigungen und die Freundſchaften in verſchiedene Arten.

Es giebt drey Arten der Freundſchaft, ſo wie es drey Arten des Liebenswürdigen gab. Die erſte hat ihren Grund in der Liebe des Guten; die zweyte in der Liebe des Nützlichen; die dritte in der Liebe des Angenehmen. Denn nach jedem dieſer Beſtimmungsgründe können zwey Menſchen einander lieben, und dieſe Liebe einander bekannt machen.

Alle die nun, welche einander um eines beſtimmten Bewegungsgrundes willen lieben, wünſchen auch einander Gutes, beſonders in Beziehung auf diejenige Eigenſchaft oder Sache, welche den Grund der Liebe ausmacht.

Die, welche einander um des Nutzens willen lieben, lieben eigentlich nicht die Perſon an ſich,

ſondern nur ſofern ihnen etwas Gutes von dem andern widerfährt. Der gleiche Fall iſt mit denen, die um des Vergnügens willen Freunde von einander ſind. Wir lieben z. B. einen witzigen und ſpaßhaften Menſchen, nicht, weil er ſolche und ſolche Gemüthseigenſchaften beſitzt, ſondern, in ſofern er uns ein Vergnügen macht.

Diejenigen nun, welche des Nutzens wegen Freunde ſind, lieben in dem Andern eigentlich etwas Gutes, das ihnen ſelbſt widerfährt: und diejenigen, welche es um des Vergnügens willen ſind, lieben in dem Andern eigentlich nur das Vergnügen, welches ſie ſelbſt genießen. Keiner von dieſen alſo liebt den Andern, in ſofern er dieſer und dieſer Menſch iſt; ſondern in ſofern er auf ihn die Beziehung des Nützlichen oder des Angenehmen hat. Solche Freundſchaften beruhen alſo auf einem zufälligen Ereigniſſe: denn nicht er, der Menſch, wird um ſeinetwillen, was auch immer mit ihm vorgehen, und wie er ſich gegen uns verhalten mag, ſondern nur dann und in ſofern, als er uns entweder irgend einen Vortheil oder ein gewiſſes Vergnügen verſchafft, geliebt.

Um deßwillen ſind auch ſolche Freundſchaften ſo leicht zu trennen: weil die Menſchen in Abſicht ſolcher beſtimmten Verhältniſſe ſich nicht ähnlich blei-

ben. Hören ſie nähmlich auf, Vergnügen zu machen, oder Nutzen zu gewähren; ſo hören ſie auch auf, geliebt zu werden. Nun bleibt aber der Nutzen, den ein Menſch dem andern gewähren kann, nicht immer derſelbe, und das, was zu einer Zeit uns nützlich war, iſt es zu der andern nicht mehr. Wenn nun das aufhört, um deſſentwillen ſich die Freundſchaft entſpann: ſo iſt es natürlich, daß auch die Freundſchaft getrennt wird, da ſie ſich ganz auf jenen Gegenſtand bezog.

Die auf den Nutzen ſich gründende Freundſchaft findet ſich vornähmlich unter alten Leuten: weil man in dieſem Alter mehr den Vortheil, als das Vergnügen zu ſuchen pflegt. Sie findet ſich aber auch bey Jünglingen und Männern von reifem Alter, wenn dieſe von Charakter mehr, als Andere ihres Alters, ihrem Vortheil ergeben ſind.

Freunde dieſer Art leben wenig mit einander, und ſehen ſich ſelten. Denn theils ſind ſie oft nicht angenehm im Umgange, theils verlangen ſie auch den geſellſchaftlichen Umgang nicht, wenn ihnen nicht zugleich ein Vortheil daraus entſteht. Denn nur in ſofern und ſo lange iſt einer dem andern angenehm, als jeder ſich durch den andern etwas Gutes zu verſchaffen hofft.

Zu dieſen eigennützigen Freundſchaften rechnet man auch die gewöhnlichen Gaſtfreundſchaften.

Die Art der Freundſchaft, welche aus dem Vergnügen entſteht, pflegt die Freundſchaft junger Leute zu ſeyn. Denn dieſe regieren ſich größtentheils nach ſinnlichen Eindrücken, und haben vornähmlich das, was ihnen nach ihrer individuellen Beſchaffenheit und in dem gegenwärtigen Augenblicke angenehm iſt, zum Gegenſtande ihres Beſtrebens. So wie aber die Jahre ſich verändern: ſo werden ihnen auch immer andre Dinge angenehm. Um dieſer Urſache willen werden junge Leute ſehr ſchnell Freunde, und hören auch ſehr ſchnell wieder auf, es zu ſeyn. Denn mit dem Vergnügen kommt und geht dieſe Freundſchaft zu gleicher Zeit. Das Vergnügen dieſer Art aber ändert ſich ſehr ſchnell.

Aus eben dem Grunde ſind junge Leute zu dieſer Art von Freundſchaft aufgelegt, aus welchem ſie auch aufgelegt ſind, ſich zu verlieben: denn auch diejenige Zuneigung, welche wir das Verliebtſeyn nennen, iſt größtentheils Leidenſchaft, und auf ſinnliches Vergnügen gerichtet: daher ſich junge Leute auch oft in einem Tage verlieben, und gegen dieſelbe Perſon wieder kalt werden.

Freunde dieſer Art wünſchen mit einander zu leben, und verlangen nach einem häufigen Umgange: denn nur im Umgange können ſie das Vergnügen genießen, um deſſen willen ſie Freunde ſind.

Viertes Kapitel.

Inhalt. Die echte vollkommne Freundſchaft, welche die Vortheile der in dem vorhergehenden beſchriebnen zwey Arten in ſich vereiniget, beyde aber an Dauerhaftigkeit und Zuverläßigkeit übertrifft, iſt diejenige, welche ſich auf Tugend gründet.

Die vollkommene Freundſchaft aber iſt diejenige, die zwiſchen an ſich guten und ähnlichen Menſchen gepflogen wird: denn dieſe ſind es, welche, wenn ſie einander Gutes wünſchen, es auf gleiche Weiſe darum und in ſofern wünſchen, als ſie beyde gut ſind. Und da die Tugend oder die moraliſche Güte, der Perſon als ſolcher angehört; ſo ſind auch diejenigen, welche um dieſer Eigenſchaften willen Freunde mit einander ſind, am meiſten Freunde, weil das Wohlwollen eines Jeden gegen den Andern keinen andern Grund, als die Perſon des Andern ſelbſt, hat; weil das, worauf dieſe Geſinnung gegründet iſt, nicht ein zufälliges Ereigniß, ſondern eine in der Natur dieſer Menſchen liegende Beſchaffenheit iſt. Die Freundſchaft unter ſolchen iſt daher auch dauer-

haſter: denn ſie dauert ſo lange, als ſie ſelbſt gut bleiben; die Tugend aber iſt etwas beſtändiges.

Von Freunden dieſer Art iſt jeder an ſich ein Mann von Werth, und er iſt auch gewiß ein nützlicher Mann für ſeinen Freund: denn alle tugendhaften Menſchen haben ſowohl eine abſolute Güte, als auch eine relative, in Beziehung auf einander, welche letztere Nützlichkeit heißt.

Auf gleiche Weiſe ſind auch ſolche Freunde einander angenehm: denn jeder Tugendhafte iſt ſowohl an ſich ein angenehmer Menſch, als auch insbeſondere für einen andern Tugendhaften. Denn jedem Menſchen machen diejenigen Handlungen Vergnügen, die ſeiner Handlungsweiſe verwandt und ähnlich ſind; die Handlungen der Tugendhaften aber ſind einander ähnlich.

Von einer ſolchen Freundſchaft läßt ſich die Dauerhaftigkeit auch um dieſer Urſache willen vermuthen: weil in ihr ſich alle Bewegungsgründe vereinigen, um derentwillen Menſchen einander Freunde werden. Wir lieben nähmlich, wie wir oben geſehen haben, Andre, entweder um eines gewiſſen Gutes, oder um einer gewiſſen Annehmlichkeit willen, die beyde entweder abſolut und an ſich, oder relativ in Beziehung auf

uns gut und angenehm ſind; oder wir lieben ſie um einer gewiſſen Gleichheit willen. Alles das findet ſich nun bey tugendhaften Freunden. Sie ſind einander ähnlich; jeder iſt gut und angenehm an ſich, und zugleich in Beziehung auf den andern, (denn die abſolute und weſentliche Güte iſt immer mit der abſoluten und weſentlichen Annehmlichkeit verbunden.) Dieſe Vereinigung aber der relativen Güte und Annehmlichkeit mit der abſoluten iſt der höchſte Gegenſtand der Liebe; daher auch der höchſte Grad und die vollkommenſte Art der Freundſchaft unter ſolchen Perſonen Statt findet.

Es iſt natürlich, daß Freundſchaften der Art ſelten ſind, weil es wenige Menſchen giebt, die dem obigen Bilde ähnlich ſehen. Es gehört überdieß, auch bey wirklich tugendhaften Perſonen, Zeit und ein langer Umgang dazu, ehe unter ihnen Freundſchaft errichtet werden kann. Denn nach dem Sprichworte iſt es nicht möglich, daß Menſchen ſich einander kennen lernen, wenn ſie nicht einen Scheffel Salz mit einander verzehrt haben. Eher müſſen aber billiger Weiſe Menſchen ſich nicht mit andern genau verbinden, noch ſie als Freunde aufnehmen, bis einer des andern Liebenswürdigkeit

erkannt und ihn ſeines Vertrauens werth befunden hat.

Diejenigen nun, welche ſo geſchwind einander Freundſchaftserweiſungen machen, wünſchen gleichſam nur Freunde von einander zu ſeyn, ſind es aber nicht, wofern ſie nicht wirklich liebenswürdig ſind, und dieß gegenſeitig von einander erkannt haben. Ein ſolcher Wunſch nach Freundſchaft, kann unter Perſonen ſehr geſchwind entſtehen: die Freundſchaft ſelbſt aber keinesweges.

Fünftes Kapitel.

Inhalt. Fortgeſetzte Vergleichung der Freundſchaft, welche ſich auf Eigennutz oder Vergnügen gründet, mit derjenigen, welche ſich auf das wahre Gute, auf die Tugend gründet, und Vorzüge der Letzteren.

Dieſe letztere Art der Freundſchaft iſt ſo wohl der Dauer nach, als in jeder andern Rückſicht, die vollkommenſte. Bey ihr vereinigt ſich Alles und von beyden Seiten, was nur irgend einer Art von Freundſchaft zukommen kann. Sie hat etwas mit der Freundſchaft, die auf Vergnügen gegründet iſt, gemein: denn auch die Tugendhaften machen einander im Umgange Vergnügen. Sie hat von der andern Seite auch etwas mit der Freundſchaft, die auf Nutzen gegründet iſt, gemein: denn auch die Tugendhaften ſind einander nützlich.

Indeß auch jene unvollkommnern Arten der Freundſchaft ſind am dauerhafteſten, wenn das, was jeder von dem andern erhält, und um deſſentwillen er ihn liebt, von beyden Seiten möglichſt gleich iſt: z. B. wenn jeder dem Andern

gleich viel Vergnügen macht; und dieß nicht allein, ſondern noch mehr, wenn er es ihm in der nähmlichen Gattung und durch dieſelbe Eigenſchaft macht. So können z. B. zwey witzige und ſcherzhafte Köpfe lange Freunde bleiben. Weniger ſind Freundſchaften dauerhaft, wenn die Freunde ſich gegen einander verhalten, wie ſich ein Liebhaber zu ſeiner Geliebten verhält: denn dieſe ſind ſich nicht auf einerley Weiſe und um derſelben Urſache willen angenehm. Der Liebhaber ſucht den Genuß der Schönheit; die Geliebte verlangt die Aufwartung und die Gefälligkeiten eines Liebhabers: daher unter dieſen beyden Perſonen oft mit der verſchwindenden Schönheit der Geliebten auch alle Freundſchaft gänzlich aufhört. Denn nun macht dem Einen der Anblick, der ihn zuvor ergetzte, nicht mehr Vergnügen; und die Andere ſieht ſich von den Aufwartungen, deren ſie gewohnt war, verlaſſen. Doch giebt es auch nicht wenige, die aus Liebhabern und Geliebten Freunde werden, wenn ſie, von gleichem und gutem Charakter, einander durch den langen Umgang haben kennen und lieben lernen. Die hingegen, welche in der Liebe ſelbſt nicht einen Umtauſch des Vergnügens, ſondern des Nutzens machen, gelangen weit ſeltener zur Freundſchaft,

und beharren viel weniger bey derſelben. Alle nähmlich, welche des Nutzens wegen Freunde ſind, hören auf, es zu ſeyn, wenn der Nutzen verſchwindet. Denn im Grunde waren ſie nie Freunde von einander; ſondern immer nur Freunde ihres eignen Vortheils.

Des Nutzens und des Vergnügens wegen alſo können auch ſchlechte Menſchen unter ſich, und gute Menſchen mit ſchlechten Freunde ſeyn. Menſchen ohne Charakter können es noch viel leichter mit jedem Andern ſeyn. Um ihrer ſelbſt willen aber können nur gute Menſchen Freunde ſeyn. Denn die böſen haben kein Wohlgefallen an einander, außer in ſofern einer von dem andern Vortheil zieht. Auch iſt die Freundſchaft der Tugendhaften die einzige, welche nicht leicht durch Verläumdungen geſtört werden kann. Denn man wird nicht leicht Verläumdungen gegen Perſonen Gehör geben, die man in einem langen Zeitraume geprüft und bewährt gefunden hat.

Auch das gegenſeitige volle Zutrauen, ſo wie die vollkommenſte Sicherheit vor allen Beleidigungen, und jeder andere Umſtand, der zur wahren Freundſchaft gefordert wird, iſt dieſen Freunden eigen.

In den Freundſchaften der beyden andern Arten aber können Anläſſe zu Beleidigungen eben ſo wohl als zum Mißtrauen entſtehen.

Weil nun aber einmahl die Menſchen auch diejenigen mit dem Nahmen der Freunde belegen, welche entweder des Nutzens wegen mit einander in Verbindung ſind; — wie z. B. verbündete Staaten ſich Freunde nennen, da doch die Bündniſſe unter den Staaten wahrſcheinlich immer nur des Nutzens wegen geſchloſſen werden, — oder die, welche bloß des Vergnügens wegen an einander hängen, in welchem Sinne wir von den Freundſchaften der Kinder reden: ſo werden wir uns wohl nach dieſem Sprachgebrauche bequemen und dieſen beyden Arten der Verbindung den Nahmen der Freundſchaft laſſen müſſen. Wir werden aber dann mehrere Gattungen der Freundſchaft annehmen: wovon die erſte, welche dieſen Nahmen im eigentlichen und höchſten Verſtande verdient, diejenige ſeyn wird, welche unter tugendhaften Perſonen, durch ihre Tugend ſelbſt errichtet wird; die übrigen aber, nur nach dem Maße, als ſie dieſer erſten Art der Freundſchaft mehr oder weniger ähnlich ſind, zu demſelben Nahmen ein Recht haben. In ſofern nähmlich auch bey dieſen Verbindungen eine gewiſſe Güte und eine

gewiſſe Gleichheit der Perſonen zum Grunde liegt: in ſofern ſind ſolche Verbundene auch Freunde. So iſt z. B. die Eigenſchaft, durch welche man Vergnügen erweckt, auch als etwas Gutes zu betrachten: und wird ſo beſonders von denjenigen angeſehen, die Freunde des Vergnügens ſind.

Dieſe beyden Bewegungsgründe aber, des Nutzens und des Vergnügens, kommen ſelten bey einer und derſelben Freundſchaft zuſammen. Denn von zwey zufälligen Beſchaffenheiten kann man nicht erwarten, daß ſie ſich auf gleiche Weiſe bey zwey Perſonen finden.

Sechſtes Kapitel.

Inhalt. Fortſetzung der vorhergehenden Betrachtung. Einige Erforderniſſe zu wirklicher Freundſchaft und einige Hinderniſſe derſelben.

Wenn wir demnach dieſe Eintheilung der Freundſchaft in drey Gattungen zum Grunde legen: ſo ergiebt ſich, daß ſchlechte Menſchen nur des Vergnügens oder des Nutzens wegen Freunde ſeyn können, wenn ſie zufälliger Weiſe hierin mit einander übereinſtimmen; daß aber tugendhafte Menſchen Freunde von einander ſind, jeder um des Andern ſelbſt willen. Denn jeder iſt des Andern Freund, weil der Andere tugendhaft iſt. Tugend aber iſt die Eigenſchaft der Perſon. Dieſe ſind demnach Freunde an ſich und ihrem Weſen nach betrachtet; jene Andern ſind es nur wegen zufälliger Beſchaffenheiten, und in ſofern ſie jenen wahren Freunden ähnlich ſind.

So wie nun bey den Tugenden, die tugendhafte Fertigkeit, welches eine ruhende Eigenſchaft iſt, von der tugendhaften Handlung, welches die in Thätigkeit geſetzte Fertigkeit iſt, unterſchieden wird: ſo iſt es auch bey der Freundſchaft. Die

Freundſchaft unter den Tugendhaften iſt entweder in Thätigkeit, wenn ſie wirklich mit einander leben, ſich an einander freuen, und ſich wechſelsweiſe Gutes erzeigen: oder ſie iſt nur als ruhende Eigenſchaft vorhanden, wenn Perſonen, welche ſo beſchaffen ſind, daß ſie als Freunde gegen einander handeln würden, doch von einander dem Orte nach getrennt, oder, wie ſchlafende Freunde, außer Thätigkeit geſetzt werden.

Die Entfernung der Freunde von einander, hebt die Freundſchaft nicht durchaus auf, ſondern ſie hindert nur die Aeußerungen derſelben. Doch ſcheint die Abweſenheit, wenn ſie zu lange dauert, auch einigen Einfluß auf die Verminderung der Freundſchaft haben zu können. Daher der Poet ſagt:

„Freundſchaft trennet ſich oft durch Mangel des freundlichen Umgangs."

Leute von hohem Alter oder einer etwas finſtern Gemüthsart ſind, auch bey ſonſt guten Eigenſchaften, weniger aufgelegt, Freunde zu ſeyn: denn ſie haben zu wenig von den Eigenſchaften in ſich, welche Vergnügen machen. Und niemand iſt gerne lange mit Perſonen zuſammen, die etwas Unangenehmes an ſich haben, oder denen es an Annehmlichkeit fehlt: indem die Abneigung

von allem, was Unluſt macht, ſo wie die Begierde nach dem Vergnügen, zu den natürlichſten Bewegungen des Gemüths gehört. Diejenigen aber, welche an einander Geſchmack zu finden fähig ſind, aber ohne wirklichen Umgang mit einander zu pflegen, ſcheinen mehr Wohlwollende, als Freunde, gegen einander zu ſeyn: denn nichts iſt Freunden ſo eigenthümlich, als daß ſie oft und gerne beyſammen ſind.

Diejenigen, welchen es an Glücksgütern fehlt, wünſchen ſich hauptſächlich Gewinn und Nutzen. Die Glücklichen aber, welchen alle ihre Bedürfniſſe zu Theil geworden ſind, verlangen nach nichts, als ihres Lebens im Umgange mit Andern froh zu werden. Für den Glücklichen und mit allem Verſorgten iſt die Einſamkeit am wenigſten ſchicklich. Aber um des Umganges mit wirklichem Vergnügen zu genießen, iſt es nothwendig, daß die Menſchen gewiſſe Annehmlichkeiten mitbringen, und daß ſie an einerley Sachen Vergnügen finden — Eigenſchaften, welche der Jugend und den Perſonen von guter Laune zuzukommen ſcheinen.

Noch einmahl alſo: die Freundſchaft der Rechtſchaffenen iſt am meiſten Freundſchaft; denn ſie vereinigt in ſich das Princip des Guten und

das Princip des Vergnügens. Und zwar iſt bey den Tugendhaften das abſolut Gute und Angenehme dasjenige, was in Beziehung auf ſie beſonders gut und angenehm iſt.

Das Lieben ſcheint eine Leidenſchaft, das Wort Freundſchaft aber eine Fertigkeit anzuzeigen. Liebe findet auch gegen Thiere und lebloſe Dinge Statt, Gegenliebe aber, die zur Freundſchaft nothwendig iſt, kann nur beym Vorſatze Statt finden, und Vorſatz kann nur aus einer Fertigkeit oder Beſchaffenheit des Gemüths entſtehen. Auch iſt das Verlangen, welches ein Freund hat, daß ſeinem Freunde Gutes widerfahre, da es gar keinen eigennützigen Bewegungsgrund hat, Fertigkeit oder Gemüthsart.

Die, welche ihren Freund lieben, lieben zugleich ein Gut, in deſſen Beſitze ſie ſelbſt ſind. Denn jeder gute oder tugendhafte Mann, wenn er von jemandem Freund wird, wird zugleich ein Gut für den, welchen er liebt. Jeder von ſolchen Freunden alſo, ſo wie er ſein eignes Beſte durch die Freundſchaft des Andern befördert, ſo erwiedert er auch dem Andern das Gleiche ſo-

wohl an Geſinnungen und gutem Willen, als auch durch die That und die Art ſeines Umgangs mit ihm. Daher auch die Freundſchaft als eine vollkommene Gleichheit zweyer Perſonen angeſehen wird. Dieß alles aber findet ſich bey der Freundſchaft der Tugendhaften am meiſten.

Ich habe geſagt, daß unter Leuten von hohem Alter und finſterer Gemüthsart die Freundſchaft weniger Statt findet; ſehr natürlich, da ſie ſowohl ſelbſt weniger Vergnügen am Umgange finden, als auch weniger aufgelegt ſind, Andern Vergnügen zu machen. Und doch iſt es der freundliche und gefällige Umgang vornähmlich, welcher Freundſchaften ſtiftet und den Genuß der Freundſchaft gewährt. Um deßwillen werden junge Leute ſo ſchnell Freunde; alte oder mürriſche Leute aber nicht. Denn wo nicht gegenſeitiges Vergnügen im Umgange gegeben und genoſſen wird, da kann keine Freundſchaft vorhanden ſeyn.

Perſonen der Art haben vielleicht Wohlwollen gegen einander, (wenn ſie wechſelsweiſe einander Gutes wünſchen und bereit ſind, ein-

ander zu dienen,) aber Freundſchaft kann man das nicht nennen, da ſie nicht ihre Zeit mit einander zubringen, und einer an des Andern Umgange kein Vergnügen findet: worin doch ein weſentliches Stück der Freundſchaft beſtehet.

Siebentes Kapitel.

Inhalt. Ob man der Freunde viele haben könne? beantwortet zu Folge des in dem Vorhergehenden gemachten Unterſchiedes unter den Arten der Freundſchaft.

Freund von vielen, in dem vollkommenſten Sinne des Wortes Freundſchaft, zu ſeyn, iſt eben ſo unmöglich, als zu gleicher Zeit Liebhaber vieler Schönen zu ſeyn. Eine ſolche Freundſchaft iſt nähmlich gleichſam der höchſte Grad oder das Extrem der Freundſchaft. Jedes Aeußerſte aber pflegt nur einfach zu ſeyn, und nur auf eine Sache Bezug zu haben. Es iſt überdieß nicht leicht möglich, daß einem Menſchen viele Perſonen in einem hohen Grade gefallen ſollten; auch vielleicht nicht einmahl, daß es in der Bekanntſchaft eines Menſchen viele ſehr tugendhafte und gute Menſchen gebe. Man muß überdieß, um dieſe echte Freundſchaft zu errichten, ſich eine Kenntniß des Andern durch Erfahrung erwerben, und mit ihm durch langen Umgang und Gewohnheit zuſammenwachſen: welches alles ſehr ſchwer iſt.

Durch den Nutzen oder durch das Vergnügen aber iſt es möglich, daß uns Viele gefallen. Denn es giebt wirklich viele Menſchen, welche von gewiſſen Seiten brauchbar oder angenehm ſind. Und die Wahrnehmung dieſer Eigenſchaften und ihr Genuß kann auch in kurzer Zeit geſchehen. Unter dieſen beyden Arten der Freundſchaft aber hat die auf das Vergnügen gegründete mit der wahren Feundſchaft die meiſte Aehnlichkeit, wofern nur von beyden Seiten gleiche Annehmlichkeiten dargebracht werden, und jeder alſo wirklich an der Perſon des Andern, oder mit ihr an gemeinſchaftlichen Gegenſtänden Vergnügen findet. Von dieſer Art ſind die Freundſchaften junger Leute: und in ihnen ſcheint immer etwas mehr von Uneigennützigkeit und Edelmuth zu ſeyn; da hingegen die Freundſchaften des Nutzens wegen nur eine Art von Handel zu ſeyn ſcheinen.

Ueberdieß ſind die glückſeligen Menſchen ſolcher Perſonen, die ihnen nutzen könnten, nicht mehr bedürftig, aber wohl ſolcher, die ihnen angenehm ſind: denn ſie werden doch mit einigen zuſammen leben und Umgang haben wollen. Das Unangenehme erträgt man aber vielleicht wohl kurze Zeit, aber, auf immer und fortgeſetzt,

gewiß nicht. Selbſt das Gute würden wir nicht ertragen, wenn es uns zugleich beſchwerlich würde. Auch die Glücklichen ſuchen alſo angenehme Freunde. Vielleicht iſt es daher auch in der Wahl der Freunde nicht genug, auf die moraliſche Tugend der Perſonen zu ſehen; man muß auch auf Annehmlichkeit im Umgange, und zwar auf ſolche Eigenſchaften ſehen, die gerade für uns angenehm ſind. So wird erſt alles beyſammen ſeyn, was zuſammengenommen das Eigenthümliche der Freundſchaft ausmacht.

Perſonen, welche im Staate Anſehen und Macht beſitzen, ſcheinen dieſe beyden Claſſen von Freunden von einander abzuſondern. Sie haben deren, mit welchen ſie, bloß des Nutzens wegen, Andere, mit denen ſie, bloß des Vergnügens wegen, in Verbindung ſind; wenige aber, bey welchen ſie Vergnügen und Nutzen zugleich ſuchten. Dieß kommt daher, daß ſie nicht diejenige Annehmlichkeit an einem Menſchen ſuchen, welche mit der Tugend verbunden iſt; noch denjenigen Nutzen bey den Andern, welcher in der Hülfleiſtung zur Ausführung löblicher Thaten beſteht: ſondern wenn ſie nach angenehmen Menſchen verlangen, ſo ſind dieß nur die luſtigen und witzigen Menſchen; und wenn ſie nützliche Menſchen ha-

ben wollen, ſo verſtehen ſie darunter nur ſolche, die Verſtand und Kraft genug haben, jeden Auftrag auszurichten. Beyde Eigenſchaften aber finden ſich ſelten in derſelben Perſon zuſammen. Nur der Tugendhafte iſt, wie ich ſchon oben erwähnt habe, zu gleicher Zeit angenehm und nützlich. Aber ein ſolcher Freund wird einem, an Stand und Macht über andere erhabenen, Menſchen nicht zu Theil, wenn er nicht eben ſo viel an Tugend als an Rang über Andre hervorragt. Iſt dieß nicht, ſo findet keine Gleichheit zwiſchen ihnen Statt. Solcher Großen aber giebt es nur wenige.

Achtes Kapitel.

Inhalt. In wiefern auch unter Ungleichen, bey überwiegenden Vorzügen des einen Theiles nähmlich, Freundſchaft beſtehen könne.

Die bisher genannten Freundſchaften ſind unter Gleichen und beruhen auf Gleichheit. Denn jeder von Beyden leiſtet dem Andern das, was ihm von dem Andern geleiſtet wird, oder er hat wenigſtens den Willen, eben das dem Andern zu verſchaffen, was er von dem guten Willen jenes erwarten kann. Oder es geſchieht auch bey dieſen Arten der Freundſchaft ein Tauſch verſchiedener Dienſtleiſtungen: wie wenn der eine Freund dem Andern Vergnügen macht, und dieſer jenem dafür nützlich iſt. Daß dieſe letztere Art der Freundſchaft weniger wahre Freundſchaft und weniger dauerhaft iſt, habe ich ſchon geſagt.

Es ſcheint auch, daß alle dieſe Freundſchaften nur gleichſam Annäherungen an ein gemeinſchaftliches Ideal der Freundſchaft ſind, welches die auf Tugend und perſönliche Verdienſte gegründete Freundſchaft iſt. Von dieſer, welche das Band des Nutzens und das des Vergnügens in

ſich vereiniget, muß jede andere Freundſchaft wenigſtens etwas an ſich haben. Um deßwillen giebt man auch der Verbindung, die auf Nutzen allein oder Luſt allein gebaut iſt, den Nahmen der Freundſchaft. Von andern Seiten aber ſcheinen ſie denſelben nicht zu verdienen: eben, in ſofern ſie jener tugendhaften Freundſchaft unähnlich ſind, z. B. weil ſie weder gegen Verläumdungen ſo geſichert noch überhaupt ſo dauerhaft ſind, als jene.

Eine ganz verſchiedene Gattung der Freundſchaft aber iſt die zwiſchen Ungleichen oder zwiſchen Höhern und Niedrigern, als z. B. zwiſchen Vater und Sohn, zwiſchen ältern und jüngern Perſonen, zwiſchen Mann und Frau, und überhaupt zwiſchen denen, welche Andern zu befehlen haben, und denen, welche ihnen gehorchen müſſen.

Wenn unter ſolchen Perſonen Freundſchaft iſt, ſo hat jeder Theil eine eigne Art der Freundſchaft für den Andern. Die Liebe des Vaters für den Sohn iſt nicht dieſelbe Art der Zuneigung, wie die Liebe des Sohnes gegen den Vater. Die Freundſchaft des Mannes gegen die

Frau äußert ſich auf eine andre Weiſe, als die Freundſchaft der Frau gegen den Mann. In allen dieſen Verbindungen nähmlich, hat jeder Theil ſeine eigne Tugend, ſein eignes Werk zu vollbringen. Jeder hat andere Urſachen, warum er den Andern liebt. Jeder liebt alſo auch auf eine andere Weiſe, und ſeine Freundſchaft iſt von der Freundſchaft des Andern verſchieden. Kein Theil leiſtet dem Andern, keiner begehrt auch nur von dem Andern, was ihm von jenem geleiſtet wird.

Dieſe Gattung der Freundſchaft nun, z. B. zwiſchen Aeltern und Kindern, iſt dann dauerhaft und von rechter Art, wenn ſowohl die Aeltern den Kindern dasjenige leiſten, was das Verhältniß und die Pflicht der Aeltern erfordern, als, umgekehrt, die Kinder in ihrem Betragen gegen die Aeltern dem kindlichen Verhältniſſe getreu bleiben. Nach der Aehnlichkeit dieſes Beyſpiels müſſen in allen ſolchen Freundſchaften unter Ungleichen die Zuneigung und die Freundſchaftserweiſungen jedes Theils gegen den andern mit dem unter ihnen vorhandnen Verhältniſſe übereinſtimmen. Z. B. der vorzüglichere, der nützlichere, oder in jeder andern Rückſicht der

höhere Freund kann einen Anſpruch auf einen höhern Grad von Freundſchaftserweiſungen machen, als er ſelbſt zu leiſten verbunden iſt. Denn wenn ſich die Liebe jedes Theils nach der Würdigkeit des andern richtet, ſo entſtehet daraus eine Art von Gleichheit. Gleichheit aber iſt die Seele der Freundſchaft.

Neuntes Kapitel.

Inhalt. Bey einem gewiſſen Grade von Ungleichheit findet die Freundſchaft nicht mehr Statt. Schmeicheley — Ehre — Lieben ohne geliebt zu werden.

Wir haben die Gleichheit ſo wohl zur Gerechtigkeit als zur Freundſchaft für nothwendig erklärt. Aber ſie hat in der Einen nicht daſſelbe Verhältniß, wie in der Andern. Bey gerechten Handlungen kommt es zuerſt auf diejenige Gleichheit an, welche in der Proportion oder in der gehörigen Würdigung der Perſonen und Sachen beſteht. Diejenige Gleichheit aber, welche unmittelbar die Größe betrifft, nimmt erſt die zweyte Stelle ein. Bey der Freundſchaft iſt es umgekehrt. Die Gleichheit, der Größe nach, behauptet den erſten Rang, die Gleichheit durch die Proportion der Behandlung mit der Würde nimmt erſt den zweyten Rang ein. Dieß iſt daraus klar, daß, wenn der Unterſchied zwiſchen zwey Perſonen an Tugend oder Untugend, an Wohlhabenheit oder irgend einer andern Eigenſchaft zu groß iſt, ſie alsdenn gar nicht Freunde

werden können, und es auch nicht einmahl zu ſeyn begehren. Dieß iſt am klärſten, wenn wir die Götter in dem Verhältniſſe gegen die Menſchen denken. Die Erhabenheit der erſtern über die letztern an allen Arten von Vorzügen und Gütern iſt ſo groß, daß eine eigentliche Freundſchaft unter ihnen undenkbar iſt. Könige und Fürſten geben ein eben ſo klares Beyſpiel: denn auch auf deren Freundſchaft macht kein Menſch von weit niedrigerem Stande Anſpruche; eben ſo wenig, als ganz Unwiſſende ſich um die Freundſchaft der Weiſen, und Nichtswürdige ſich um die Freundſchaft ſehr tugendhafter Männer bewerben. Eine genaue Gränzlinie läßt ſich nun zwar hierin nicht ziehen, wie weit Menſchen von einander abſtehen und doch noch Freunde ſeyn können. Denn geſetzt, der eine von zwey Freunden verlöre viele von ſeinen Vorzügen, ſo würde die Freundſchaft deßhalb doch noch dauern können. Wird aber der Abſtand noch größer, wie der zwiſchen einem Menſchen und einem Gott, ſo kann die Freundſchaft nicht länger beſtehen. Hieraus entſteht aber eine Folgerung, welche Schwierigkeiten macht. Ein Freund wird demnach nicht dem andern das Größte aller Güter, wie z. E. ein Gott zu ſeyn, wünſchen

können: denn der andre würde alsdann aufhören, ſein Freund zu ſeyn. Kann er ihm aber nicht das Größte aller Güter wünſchen, ſo kann er ihm überhaupt nichts Gutes wünſchen.

Ich antworte: wenn wir oben richtig geſagt haben, daß der Freund dem Freunde, um der Perſon des Freundes ſelbſt willen, Gutes wünſcht; ſo wird immer nöthig ſeyn, daß das Weſentliche der Perſon bleibe, von welcher Beſchaffenheit ſie auch gegenwärtig ſey. Unter der Bedingung aber, daß ſein Freund Menſch bleibe, wird er ihm immer die größten Güter wünſchen, welche die menſchliche Natur geſtattet; aber auch dieſe vielleicht nicht alle: denn er wird doch, da er ſich ſelbſt noch mehr als den Freund liebt, einige ſich vorbehalten wollen.

Die Meiſten aber ſcheinen auch zur Freundſchaft die Eitelkeit mit zu bringen, von dem Andern noch ſtärker geliebt zu werden, als ſie ihn ſelbſt lieben. Dieß iſt die Urſache, warum die Schmeichler ſo viel Eingang finden. Denn der Schmeichler iſt nichts anders, als ein niedrigerer Freund, oder der ſich ſo ſtellt, als wenn er ſich von dem Andern weit übertroffen glaubte, und daher ſich bewogen fände, ihn ſtärker zu lieben, als er Anſpruch machen dürfte, geliebt zu werden.

Das Geliebtwerden aber iſt von dem Geehrtwerden nicht weit entfernt, nach welchem Letztern eigentlich die meiſten trachten.

Doch beydes iſt weſentlich verſchieden: denn wenn die Menſchen nach Ehre begierig ſind, ſo geſchieht es nicht um ihrer ſelbſt willen, ſondern um der Dinge willen, mit denen ſie zufällig in Verbindung ſtehen. Die Einen, (und das ſind ohne Zweifel die meiſten,) freuen ſich deßhalb darüber, wenn ſie von vornehmen und angeſehenen Perſonen geehrt werden, weil ſie darauf die Hoffnung mancher Vortheile gründen. Sie glauben nähmlich, von Perſonen, denen ſie Achtung einflößen, eher dasjenige zu erhalten, wozu ſie ihrer Hülfe bedürfen; ſie freuen ſich alſo über die Ehre, nur als über ein Zeichen oder einen Vorboten angenehmer Begebenheiten, die ihnen bevorſtehen. Die Andern, wenn ſie nach der Hochachtung einſichtsvoller und rechtſchaffener Perſonen ſtreben, verlangen im Grunde nur durch deren Urtheil die gute Meinung, welche ſie von ſich ſelbſt hägen, zu beſtätigen. Sie freuen ſich alſo bey der Ehre nur über ihre eigenen Vorzüge, von denen ſie durch den Beyfall ihrer Verehrer ſtärker verſichert werden.

Mit dem Geliebtwerden verhält es ſich anders. Dieſes macht auch an ſich und um ſein ſelbſt willen Vergnügen. Um deßwillen ſcheint es auch von größerm Werthe, als das Geehrtwerden zu ſeyn, und um deßwillen wird auch die Freundſchaft unter diejenigen Güter gerechnet, welche man, ohne Rückſicht auf etwas anders, bloß ihrer ſelbſt wegen begehrt.

Doch das Weſentliche der Freundſchaft ſcheint mehr im Lieben, als im Geliebtwerden zu beſtehen. Und daß es möglich iſt, an dem erſtern allein Freude zu haben, wenn es auch von dem andern getrennt iſt, davon iſt die Zärtlichkeit der Mütter gegen ihre neugebornen Kinder ein Beweis. Einige übergeben die ihrigen Ammen und Wärterinnen zu verpflegen, und ob ſie gleich ihre Kinder ſehr lieben und ſie immer im Auge behalten, bekümmern ſie ſich doch wenig darum, daß ihnen deren Gegenliebe entzogen wird; und ſind, wenn ſich beydes nicht vereinigen läßt, ſchon damit zufrieden, wenn ſie nur wiſſen, daß es ihren Kindern wohl geht. Sie hören auch nicht auf, dieſe ihre Kinder zu lieben, wenn dieſe ihnen auch als Unbekannten begegnen, und keine Zeichen kindlicher Zärtlichkeit geben.

Zehntes Kapitel.

Inhalt. Noch einige Bemerkungen über die Tauglichkeit zur Freundſchaft.

Wenn alſo das Weſen der Freundſchaft für jeden der Freunde in der Liebe beſteht, welche er ſelbſt für den andern hägt; und da es als ein Lobſpruch angeſehen wird, wenn man jemanden einen Freund ſeiner Freunde nennt: ſo ſcheint Lieben die eigenthümliche Tugend des Freundes zu ſeyn. Und wo nun dieſe Liebe, im Verhältniſſe mit der Würdigkeit des Gegenſtandes von beyden Seiten vorhanden iſt, da kann eine dauerhafte Freundſchaft entſtehen, und ſolche Freunde können ſich treu bleiben.

Vermöge einer ſolchen der Würdigkeit einer jeden Perſon angemeſſenen Liebe, können auch am erſten ungleiche Perſonen Freunde werden. Denn dadurch werden ſie einander auf gewiſſe Weiſe gleich, wenn jeder den Andern nach dem Maße mehr oder weniger liebt, als er mehr oder weniger Vorzüge beſitzt.

Gleichheit und Aehnlichkeit machen das Band der Freundſchaft aus, am meiſten aber diejenige Aehnlichkeit, welche auf gleichen Tugenden beruht.

Tugendhafte Perſonen, da ſie überhaupt mehr ſich ſelbſt gleich ſind, ſind eben deßwegen auch einer ſtandhaften Freundſchaft fähig.

Sie haben überdieß nie der Hülfe Anderer zu ſchlechten Handlungen nöthig, auch laſſen ſie ſich zu ſolchen Dienſten von ihren Freunden nicht brauchen, vielmehr widerſetzen ſie ſich jedem dergleichen Unternehmen und ſuchen es zu verhindern.

Die Perſonen von ſchlechtem Charakter hingegen, da ſie ſich ſelbſt überhaupt nicht gleich bleiben, haben auch keine Beſtändigkeit in ihrer Zuneigung gegen Andere. Laſterhafte können immer nur auf kurze Zeit Freunde werden, ſo lange nämlich, als einer an den ſchlechten Handlungen oder Grundſätzen des Andern Wohlgefallen hat. Von längerer Dauer können diejenigen Freundſchaften ſeyn, bey welchen der Nutzen oder das Vergnügen das Band ausmacht. Sie dauern nähmlich natürlicher Weiſe ſo lange, als jeder dem Andern denjenigen Nutzen oder dasjenige Vergnü-

gen gewährt, wodurch ſie aneinander waren ge=zogen worden.

Unter Entgegenſtehenden ſcheint diejenige Freundſchaft am meiſten Statt zu finden, welche auf dem Nutzen beruht. Auf dieſe Weiſe kann der Arme mit dem Reichen, der Unwiſſende mit dem Gelehrten Freund werden. Jeder begehrt nähmlich dasjenige, deſſen Mangel er ſich be=wußt iſt, und iſt bereit, wo er dieß erhält, es durch andre Gegengefälligkeiten zu vergelten. Man könnte ſagen, daß eben dieſer Fall oft bey den Liebhabern und ihren Geliebten eintrete, und daß der Schöne und der Häßliche in eben dem Verhältniſſe gegen einander ſtehen. Daher ſehen wir auch, daß mancher Liebhaber beynahe lächer=lich wird, wenn er mit einer mittelmäßigen Ge=ſtalt bey ſeiner Schönen eben den Eindruck ma=chen will, welchen dieſe durch ihre vorzügliche Schönheit auf ihn gemacht hat. Wenn er von andern Seiten eben ſo liebenswürdige Eigen=ſchaften hat; ſo iſt dieſer Anſpruch verzeihlich: wenn er aber keine dergleichen hat, ſo wird er lächerlich.

Vielleicht iſt aber überhaupt der Satz, daß von zwey Entgegengeſetzten das eine nach dem andern begehrt, nicht an ſich und nothwendig,

ſondern nur zufällig wahr. Die Begierde geht nähmlich eigentlich nach dem mittlern Zuſtande, welches immer der gute Zuſtand iſt. Das zu Trockne verlangt nicht, naß zu werden, ſondern nur in die Mitte zwiſchen Trockenheit und Näſſe zu kommen. Der, welchem zu heiß iſt, verlangt nicht, kalt zu werden, und auf gleiche Weiſe iſt es mit allem Entgegenſtehenden beſchaffen. Doch dieſe Betrachtung, die unſerm Gegenſtande eigentlich fremd iſt, ſetzen wir billig bey Seite.

Eilftes Kapitel.

Inhalt. Analogie der bürgerlichen Geſellſchaft und der Gerechtigkeit mit der Freundſchaft.

Was ich gleich anfänglich geſagt habe, zeigt ſich bey der fortgeſetzten Unterſuchung über die Freundſchaft als wahr; daß ſie und die Gerechtigkeit mit denſelben Perſonen und Sachen zu thun hat. In jeder geſellſchaftlichen Verbindung nähmlich, giebt es eine Art von Gerechtigkeit und auch eine Art von Freundſchaft, welche darin ihren Platz findet und zu deren Aufrechthaltung nöthig iſt. Seefahrer, die in einem und demſelben Schiffe ſeegeln und Soldaten, die in demſelben Heere zu Felde ziehen, ſehen ſich in ſo fern als Freunde an und begrüſſen ſich als ſolche. Ein gleiches geſchieht in jeder andern Art geſellſchaftlicher Vereinigung. Dieſe Freundſchaft erſtreckt ſich aber nur ſo weit, als ſich die Verbindung erſtreckt, wodurch ſie veranlaßt worden iſt. Daſſelbe gilt aber auch von dem Rechte und der Gerechtigkeit. Jede Verbindung hat ihre eigenen. Das Sprichwort alſo: das, was Freunden gehört, iſt ihnen allen ge-

mein, iſt in ſo fern richtig, als jede Freundſchaft eine Art der Verbindung vorausſetzt, und die Verbindung etwas gemeinſchaftliches iſt. Aber es giebt Grade von beyden. Unter Brüdern und ganz vertrauten Freunden iſt alles gemein. Andere Arten von Freunden haben etwas gemein, und behalten etwas für ſich abgeſondert, die einen mehr, die andern weniger; — kein Wunder: denn die eine Art der Freundſchaft iſt ſelbſt mehr oder in einem höhern Grade Freundſchaft, als die andere. Ueberdieß ſind die Rechte und die Pflichten der Gerechtigkeit auf gleiche Weiſe unterſchieden. Nicht eben das, was die Gerechtigkeit von den Aeltern gegen ihre Kinder fordert, verlangt ſie auch von Brüdern gegen einander. Und die Rechte, welche Brüder auf einander haben, ſind wieder von denen, welche gute Geſpielen oder Mitbürger einander zu leiſten haben, verſchieden. Und ſo iſt es mit allen andern Arten der freundſchaftlichen Verbindungen beſchaffen.

Eine gleiche Abänderung leidet auch der Begriff der Ungerechtigkeit in jedem dieſer Verhältniſſe. Sie ſteigt in dem Maße, als die Perſonen, gegen welche wir ſie begehen, genauer mit uns verbunden ſind. Es iſt ſchändlicher, eine

Perſon, mit der wir im vertrauten Umgange leben, als einen uns übrigens unbekannten Mitbürger zu beſtehlen. Es iſt ein größeres Verbrechen, einem Bruder, als einem Fremden ſeine Hülfe zu verſagen, — ſeinen Vater, als irgend ſonſt jemanden zu ſchlagen.

So wie in einer Verbindung die Freundſchaft einen höhern Grad erreicht, ſo vermehren ſich auch die Rechte und die Pflichten der Gerechtigkeit, — ein Beweis, daß beyde mit denſelben Gegenſtänden zu thun haben, und einander gleichſam parallel laufen.

Alle Verbindungen aber ſcheinen nur Theile der großen bürgerlichen Verbindung zu ſeyn. Denn alle zielen gemeinſchaftlich auf irgend einen zu erreichenden Nutzen ab, und tragen irgend etwas zur Erhaltung oder Verſchönerung des Lebens der Verbündeten bey. Eben dieß iſt aber auch der Zweck der bürgerlichen Verbindung. Deßwegen kamen die Menſchen zuerſt in Staaten zuſammen, und deßwegen bleiben ſie in denſelben. Der allgemeine Nutzen iſt das Ziel, wonach die Geſetzgeber in ihren Verordnungen ſtreben, und der Maßſtab, nach welchem die bürgerlich gerechten Handlungen beurtheilt werden.

Jede andere Art der Verbindung nun ſtrebt nur nach einem Theile desjenigen Nutzens, welchen die bürgerliche Geſellſchaft ganz und vollſtändig zu ihrem Zwecke hat. Die Geſellſchaft der in einem Schiffe zu einer Seereiſe Vereinigten hat nur den Nutzen zur Abſicht, welchen die Schiffahrt gewähren kann, es ſey nun die Erwerbung von Vermögen oder etwas ähnliches. Die Geſellſchaft der Soldaten in einem Heere ſucht den Vortheil, welchen der Krieg gewähren kann, er beſtehe nun in der Beute, oder in der Ehre des Sieges, oder in der Eroberung von Städten. Die Verbindung zwiſchen Zunft- oder Stamm-Genoſſen hat wieder andere Endzwecke.

Einige ſolcher in der bürgerlichen Geſellſchaft vorhandenen kleinen Verbindungen haben bloß das Vergnügen zur Abſicht; wie die, welche ſich zu Tänzen und gemeinſchaftlich veranſtalteten Mahlzeiten vereinigen. Dieſe ſuchen nichts weiter, als entweder ein Opfer dadurch feyerlicher zu machen, oder ſich durch den Umgang zu vergnügen. Die von allen Zeiten aber eingeführten Opfer und Zuſammenkünfte ſcheinen größtentheils nach der vollbrachten Ernte veranſtaltet worden und dazu beſtimmt geweſen zu ſeyn, die Erſtlinge der Früchte den Göttern darzubringen. Da

ſie in dieſer Jahreszeit am meiſten Muße hatten; ſo beſtimmten ſie dieſelbe zu dieſen Opferfeierlichkeiten und den dabey üblichen Zuſammenkünften, bey welchen ſie ſowohl den Göttern den ſchuldigen Dank abſtatteten, als ſich ſelbſt eine Erhohlung nach der Arbeit, verbunden mit Vergnügen, verſchafften. Alle dieſe Verbindungen aber ſcheinen unter der bürgerlichen zu ſtehen und von ihr gleichſam mit begriffen zu werden: denn dieſe hat zu ihrem Ziele nicht einen gegenwärtigen und vorübergehenden Vortheil, ſondern die Vervollkommung des ganzen menſchlichen Lebens. Alle übrigen Geſellſchaften aber haben nur einen Theil dieſer allgemeinen Glückſeligkeit zum Zwecke, und ſind alſo auch nur als Theile jener großen allgemeinen Verbindung zu betrachten. Zu jeder Art der Verbindungen aber gehört auch eine beſondere Art der Freundſchaft, deren Eigenthümlichkeit durch die Natur und den Zweck dieſer Verbindung beſtimmt wird.

Zwölftes Kapitel.

Inhalt. Die verſchiednen Regierungsformen eines Staates, verglichen mit den Verhältniſſen des häuslichen Lebens.

Es giebt drey Hauptformen der Staatsverfaſſung und eben ſo viele Ausartungen, welche man als Verderbniſſe jener erſteren Formen anſehen kann. Jene drey erſten Formen ſind: die Regierung eines Königs, die Regierung der beſten Bürger im Staate oder die Ariſtokratie, und die Regierung der Reichen, oder nach Maßgabe des Vermögens, welche man ſchicklich die Timokratiſche Regierung (von τιμή, die Schätzung des Vermögens) nennen könnte, die aber von den meiſten ſchlechthin durch das Wort πολίτεια oder Republik angezeigt wird. Unter dieſen Regierungsformen iſt die Regierung eines wahren Königs die beſte: die bloß auf dem Vermögen beruht, die ſchlechteſte. Die Ausartung der königlichen Gewalt iſt die Tyranney. Beyde ſind Alleinherrſchaften; aber ſie ſind himmelweit von einander unterſchieden. Der Tyrann ſieht nur auf ſeinen Vortheil, der König

auf das Beſte ſeiner Unterthanen. Denn der iſt kein wahrer König, der nicht ſelbſt genugſam und an allen Vorzügen und Gütern über die, welche er beherrſcht, erhaben iſt. Ein ſolcher Mann iſt aber keines Zuſatzes zu ſeiner Glückſeligkeit bedürftig. Er hat alſo keine Urſache, Vortheile für ſich ſelbſt zu ſuchen, ſondern kann keinen Endzweck haben, als den Nutzen der von ihm Beherrſchten zu befördern. Wäre das Oberhaupt eines Staates nicht von dieſer Beſchaffenheit, ſo würde er nicht den Nahmen eines Königs verdienen, ſondern nur ſo gut wie eine durch das Loos erwählte Obrigkeit ſeyn *). Dieſer

---

*) Ariſtoteles ſagt eigentlich: er würde nur ein durch das Loos erwählter König ſeyn. Und er ſcheint dieſes in ſo fern im Gegenſatze gegen Erbkönige zu ſagen, als dieſe (vorzugsweiſe ſo genannten) Könige gemeiniglich aus ſo reichen Familien abſtammen, daß ſie aus den ihnen eigenthümlich zugehörenden Ländereyen oder Domänen überflüſſigen Unterhalt ziehen können und daher den Verſuchungen, ſich durch ihre Amtsführung zu bereichern, am wenigſten ausgeſetzt ſind. Ueber Verſuchungen dieſer Art glaubte ſie auch die alte Welt,

Regierungsart iſt die Tyranney gerade entgegengeſetzt: denn dieſe ſucht nur, was dem Regenten nützlich iſt. Doch daß die Regierung eines Tyrannen die ſchlechteſte Regierung iſt, wird von jedermann anerkannt und erhellt ſchon daraus, weil ſie die entgegengeſetzte der königlichen, dem Beſten aber immer das Schlechteſte entgegengeſetzt iſt. Doch iſt es gerade die königliche Regierungsform, welche in die Tyranney am leichteſten übergeht: denn ſie iſt ſelbſt nichts anders, als eine verderbte Monarchie, und ein böſer König wird natürlicher Weiſe Tyrann.

Die Ariſtokratie hingegen geht in die Oligarchie über, wenn die, welche die Regierung in Händen haben, ſich ſo weit verſchlimmern, daß ſie die Schätze und Ehrenſtellen der Republik, ohne Rückſicht auf Würdigkeit, austheilen, alle oder die meiſten Güter ſich ſelbſt zueignen, die obrigkeitlichen Aemter immer in den Händen der-

---

vielleicht eines gewiſſen angeſtammten größern Edelmuthes wegen, erhaben. Von beyden hier angeführten Umſtänden kann bey einem durch das Loos erwählten Regenten leicht das Gegentheil Statt finden.

ſelben Perſonen und Familien erhalten und die Erlangung von Reichthümern zu ihrem vornehmſten Augenmerke machen. Anſtatt daß, nach dem Weſen der Ariſtokratie, die Beſten und Vernünftigſten regieren ſollten, herrſchen nur wenige und ſchlechte Menſchen.

Aus der Timokratie oder der nach dem Vermögen ausgetheilten Herrſchaft iſt der nächſte Uebergang zur Demokratie: denn dieſe beyden Regierungsformen ſind mit einander verwandt. Auch die Timokratie will das Volk mit zur Regierung ziehen: und auch in ihr herrſcht eine gewiſſe Gleichheit, nähmlich unter allen, welche eine gleiche Schatzung bezahlen. Unter den ſchlechten Regierungsformen aber iſt die Demokratie am wenigſten ſchlecht, weil ſie von der ſo genannten republikaniſchen Verfaſſung nur wenig abweicht.

Jede der oben genannten Verfaſſungen verändert und verunſtaltet ſich auf eine andere, und zwar auf die angezeigte Weiſe, ſie geht nähmlich in diejenige fehlerhafte Regierungsform über, in welche der Uebergang durch die kleinſten und leichteſten Veränderungen geſchehen kann.

Aehnlichkeiten und gleichſam Modelle im Kleinen von dieſen verſchiedenen Staatsverfaſſungen

findet man auch in der häuslichen Geſellſchaft. Die Verbindung zwiſchen Vater und Kindern biethet das Bild der königlichen Regierung dar. Denn einem Vater iſt an dem Wohl ſeiner Kinder wirklich gelegen; daher nennt auch Homer den Jupiter den Vater der Götter und Menſchen. Und in der That macht die königliche Würde Anſpruch darauf, eine väterliche Herrſchaft über die Unterthanen zu ſeyn.

Bey den Perſern hingegen iſt auch die väterliche Gewalt eine tyranniſche Herrſchaft: denn ſie gehen mit den Kindern, wie mit Sklaven, um.

Daß eben dieſe tyranniſche Regierungsform diejenige ſey, welche in der Geſellſchaft zwiſchen einem Herrn und ſeinen Leibeignen Platz hat, verſteht ſich von ſelbſt: denn der Zweck dieſer Herrſchaft, ſo wie der Geſellſchaft ſelbſt, iſt nur der Vortheil des Herrn. Hier nun iſt dieſe Regierungsart am rechten Ort und untadelhaft: aber zwiſchen Aeltern und Kindern, wie in Perſien, iſt ſie fehlerhaft. Denn ſo wie diejenigen verſchieden ſind, welche beherrſcht werden: ſo müſſen auch die Arten zu herrſchen verſchieden ſeyn.

In der Geſellſchaft von Mann und Frau ſcheint die ariſtokratiſche Regierungsform obzuwalten. Denn vermöge ſeiner höhern Würde regiert der Mann, aber nur in dem, was ſich für den Mann zu thun und anzuordnen ſchickt: was aber zum Geſchäfte der Frau gehört, übergiebt er ihr. Wenn aber der Mann über alles gebiethen will, ſo verändert er die Regierungsform und macht aus ihr eine Oligarchie: denn nun iſt die Regierung nicht mehr nach der Würdigkeit der Perſonen vertheilt, und er herrſcht nicht mehr bloß, in ſo fern er der Beſſere iſt. Zuweilen herrſchen in der Ehe auch die Weiber, beſonders wenn ſie Erbtöchter ſind. Alsdenn iſt alſo auch die Gewalt nicht nach Tugend und Verdienſt, ſondern nach Reichthum und Macht ausgetheilt, ſo wie in den Oligarchien.

Die Geſellſchaft unter Brüdern kommt der Timokratie am nächſten. Denn auch ſie ſind unter einander gleich, außer in ſo fern ſie an Jahren von einander verſchieden ſind. Daher auch, wenn dieſer Unterſchied zu groß wird, die eigentlich brüderliche Freundſchaft unter ihnen nicht Statt findet.

Die eigentliche Demokratie aber findet ſich in ſolchen Häuſern und Familien, welche ganz ohne Herren ſind, (denn in dieſen ſind alle Glieder gleich,) oder in denen, in welchen der Herr ein ſchwacher Mann iſt und einem jeden thun läßt, was er will.

Dreyzehntes Kapitel.

Inhalt. Anwendung des Vorhergehenden auf die Freundſchaft. Von der Natur und dem Grunde verſchiedener Arten derſelben in der häuslichen Geſellſchaft.

In jeder dieſer Staatsverfaſſungen iſt die unter den Gliedern herrſchende Freundſchaft immer in Verhältniß mit dem Umfange der Rechte und der Gerechtigkeitspflichten, welche unter den Gliedern derſelben Statt finden.

Die Pflicht des Königs gegen die Unterthanen ſeines Reichs, iſt eine höhere Wohlthätigkeit. Denn wie könnte er anders, als ſeinen Unterthanen Gutes thun, da er ſelbſt ein vortrefflicher Menſch, und da ſeine Sorge ganz allein auf das Wohlergehen ſeiner Unterthanen, ſo wie die Sorge des Hirten auf die Erhaltung ſeiner Schafe gerichtet iſt. Daher auch Homer den Agamemnon den Hirten der Völker nennt.

Die väterliche Herrſchaft iſt mit gleichen Pflichten und Rechten verbunden. Sie iſt aber von der königlichen noch durch die Größe der Wohlthaten unterſchieden: denn die Aeltern ſind

für das Kind die Urheber des Daſeyns, des koſtbarſten unter allen Gütern, zugleich aber auch ſeine Ernährer und Erzieher. Die Rechte der Aeltern, ſtehen auch den höhern Ahnherrn zu. Ueberhaupt iſt es die Natur ſelbſt, welche den Vätern über ihre Söhne, den Voraltern über ihre Nachkommen, und den dieſes Nahmens würdigen Königen über ihre Unterthanen die Herrſchaft verliehen hat.

Hieraus entſpringt aber auch eine Freundſchaft, wie ſie nur zwiſchen einem Höhern und einem Niedrigern ſeyn kann. Um deßwillen werden auch die Aeltern nicht bloß geliebt, ſondern auch verehrt; und das, was vom Vater gerecht iſt gegen den Sohn, iſt es nicht umgekehrt von dieſem gegen jenen. Ihre Rechte ſind verſchieden nach ihrer Würde und ihrem perſönlichen Werth. Und ſo müſſen es auch die freundſchaftlichen Geſinnungen von beyden Seiten ſeyn.

Zwiſchen Mann und Frau iſt dieſelbe Art der Freundſchaft, wie in der Ariſtokratie. Jeder wird geſchätzt und geliebt, nachdem er es verdient: dem Beſſern wird das größere Gute zu Theil; und einem jeden das für ihn beſonders

Schickliche. Nach eben dieſen Verhältniſſen rich, ten ſich aber auch ihre Rechte.

Die Geſellſchaft unter Brüdern iſt der unter Geſellſchaftern, die ſich ſelbſt einander gewählt haben, ähnlich. Sie ſind einander gleich und von einerley Alter. Solche Perſonen haben aber auch gemeiniglich ähnliche Einſichten und ähnliche Sitten. Die Verbindung unter dieſen kommt mit der Timokratie überein, in welcher die Bürger auch einander gleich und von gleichem Verdienſt zu ſeyn begehren, auch auf einen gleichen Antheil an der Regierung, oder auf eine abwechſelnde Regierung Anſpruch machen. Eben ſo nun wie die Gerechtſame in dieſer Geſellſchaft ſind, ſo iſt auch die Freundſchaft.

So wie aber in allen ausgearteten und verderbten Verfaſſungen die Gerechtigkeit nur ſehr wenig Statt findet: ſo findet auch in ihnen nur ſehr wenig Freundſchaft Statt, und am wenigſten in der ſchlechteſten. In der Tyranney iſt nähmlich höchſt wenig oder gar nichts von einer Freundſchaft zu ſpüren. Und wie wollte zwiſchen einem Beherrſcher und Beherrſchten, die gar keinen gemeinſchaftlichen Endzweck haben, eine Freundſchaft Statt finden? Ja ſelbſt Rechte und eine Ausübung der Gerechtigkeit findet unter

ihnen nicht Statt, ſondern ihr Verhältniß iſt nur dasjenige, welches der Künſtler zum Werkzeuge, die Seele zum Körper, und der Herr zu ſeinem Leibeigenen hat. Ein Werkzeug kann zwar dem, der es braucht, nützlich ſeyn: aber eine Freundſchaft iſt gegen lebloſe Dinge eben ſo wenig, als eine Ausübung der Gerechtigkeit, möglich. Auch iſt beydes nicht gegen ein Pferd oder gegen einen Ochſen, — ſelbſt nicht gegen einen Knecht, in ſo fern er Knecht iſt, möglich: denn ſie haben nichts unter ſich gemein. Der Knecht iſt ein lebendiges Werkzeug; und das Werkzeug iſt ein lebloſer Knecht. In ſo fern er alſo Knecht iſt, findet keine Freundſchaft gegen ihn Statt: aber wohl in ſo fern er Menſch iſt. Denn jeder Menſch ſcheint gegen jeden Menſchen, ohne Ausnahme, gewiſſe Rechte und Gerechtigkeitspflichten zu haben, weil Geſetze und Verträge immer unter ihnen gemeinſchaftlich ſeyn können. Und ſo ſind ſie auch, als Menſchen, immer einer gewiſſen Freundſchaft fähig. Daher auch ſelbſt in dem Verhältniſſe der Tyrannen zu den von ihnen Unterjochten doch noch etwas von Gerechtigkeit und Freundſchaft, obgleich nur ſehr wenig, übrig bleibt.

In der Demokratie, obgleich ebenfalls in einer ausgearteten Verfaſſung, iſt doch von beyden noch das Meiſte, weil doch unter Gleichen, oder Leuten, die ſich dafür halten, immer ſehr vieles gemeinſchaftlich iſt.

Vierzehntes Kapitel.

Inhalt. Fortgeſetzte Erklärung der verſchiednen Arten von Freundſchaft in dem häuslichen Leben.

Jede Art von Freundſchaft, die errichtet wird, bezieht ſich alſo auf eine gewiſſe errichtete Geſellſchaft. Doch könnte man vielleicht diejenige ausnehmen, welche bloß auf der Verwandtſchaft, oder auf dem zufälligen Zuſammenleben beruht. Die Freundſchaft aber, die unter Bürgern eines Staats, unter Gliedern einer Zunft, oder unter Gefährten auf einer Seereiſe Statt findet, und alle, die dieſen ähnlich ſind, kann man als geſchloſſene Verbindungen anſehen: und ſie ſcheinen auf einer Art von Vertrage zu beruhen. Zur letztern Claſſe könnte man auch die Gaſtfreundſchaft rechnen.

Die Freundſchaft, welche aus der Verwandtſchaft entſteht, iſt ſehr vielartig, hängt aber gänzlich von der Verbindung zwiſchen Aeltern und Kindern ab.

Es iſt die Natur, welche den Aeltern eine inſtinctartige Liebe zu den Kindern, als zu Theilen ihres eignen Weſens, eingepflanzt und die Kinder hinwiederum gelehrt hat, die Aeltern, als die Urheber ihres Daſeyns, zu lieben. Indeß iſt die Vorſtellung der Aeltern, daß dieſe Kinder Weſen von ihnen ſind, deutlicher und lebhafter, als die Vorſtellung der Kinder, daß ſie ihr Leben von den Aeltern haben. Daher wird auch das Weſen, aus welchen ein anderes entſteht, zu dem aus ihm entſprungenen weit mehr hingezogen, als dieſes zu jenem. Jede Sache, die ein Theil einer Sache iſt und aus ihr entſpringt, wie z. E. ein Zahn, ein Haar oder ſo etwas aus dem menſchlichen Körper, iſt dem Körper ſelbſt genau verwandt und gehört zu ihm: aber umgekehrt gehört der Körper nicht zu einem ſolchen aus ihm erwachſenen Theile, oder iſt doch mit ihm nur wenig verwandt. Dazu kommt die größere Länge der Zeit, in welcher die Liebe der Aeltern zu den Kindern erwachſen und reifen kann. Jene nähmlich fangen dieſe mit ihrem Daſeyn zugleich an zu lieben, letztere aber die erſtern erſt dann, wenn ſie zum Selbſtbewußtſeyn und zur Vernunft kommen. Dieß letztere, — die längere Beſchäftigung mit dem geliebten Ge-

genſtande', iſt auch die Urſache, warum die Zärtlichkeit der Mütter gegen ihre Kinder noch größer iſt, als die Zärtlichkeit der Väter.

Noch einmahl alſo: die Aeltern lieben ihre Kinder gleichſam als ein anderes Selbſt; es ſind Weſen, die ſich von dem ihrigen erzeugt und von demſelben nur abgeſondert haben. Die Kinder aber lieben ihre Aeltern, als die Urſache und die Quelle ihres Daſeyns.

Eine gemeinſchaftliche Abſtammung aus denſelben Weſen ihrer Art iſt der Grund der brüderlichen Liebe. Die Gleichheit des Verhältniſſes nähmlich, in welchem ſie gegen die Urheber ihres Daſeyns ſtehen, macht, daß ſie ſich ſelbſt als Weſen gleicher Art anſehen. Daher drückt man ſich auch ſo aus, daß eben das Blut in den Adern der Brüder wallt, das ſie aus einer gemeinſchaftlichen Wurzel hervorgeſproßt ſind, u. ſ. w. Die Einerleyheit des Stoffes nähmlich, woraus Dinge entſproſſen ſind, kann in ihnen, auch wenn ſie von einander abgeſondert ſind, fortdauern.

Sehr viel trägt auch zur Freundſchaft unter Brüdern ihre gemeinſchaftliche Auferziehung und die ungefähre Gleichheit des Alters bey. Denn gleich und gleich, ſagt das Sprichwort, geſellt

ſich gerne, und Leute, die in Sitten und Denkungsart einander ähnlich ſind, werden leicht einander willkommene Geſellſchafter. Daher hat auch die brüderliche Freundſchaft das meiſte Aehnliche mit derjenigen, die aus dem geſelligen Umgange entſpringt.

Die Geſchwiſterkinder nun und übrigen Verwandten werden nur dadurch in Verbindung mit einander gebracht, daß ſie von jenen näheren Verwandten abſtammen. Sie alle nähmlich kommen zuletzt in gewiſſen gemeinſchaftlichen Urhebern ihres Daſeyns zuſammen. Sie ſind aber einander um ſo viel näher, oder um ſo weiter von einander entfernt, als ſie mehr oder weniger von ihrem erſten oder gemeinſchaftlichen Ahnherrn abſtehen. Die Freundſchaft aber, welche die Kinder gegen ihre Aeltern haben, iſt, ſo wie die Liebe der Menſchen gegen die Götter, zugleich Verehrung höherer Vollkommenheiten, und Dankbarkeit für empfangne Wohlthaten. Unſtreitig ſind die Aeltern die größten Wohlthäter der Kinder, da ſie ihnen nicht nur das Daſeyn gegeben, ſondern auch für ihren Unterhalt, und in der Folge für ihre Erziehung geſorgt haben.

Die Freundſchaft unter Verwandten gewährt um ſo viel mehr Nutzen und Vergnügen, je

mehr Verwandte beyſammen zu ſeyn und in Geſellſchaft zu leben pflegen.

Es iſt aber, wie ich ſchon geſagt habe, in der brüderlichen Freundſchaft vieles, was in der aus dem geſelligen Umgange entſtehenden Freundſchaft auch iſt, und beſonders, was in den geſellſchaftlichen Verbindungen rechtſchaffener und ſich ähnlicher Perſonen iſt. Die Eigenſchaften einer guten geſelligen Freundſchaft finden um deſto mehr unter Brüdern Statt, je näher ſie einander angehören, von je frühern Jahren ſie einander zu lieben angefangen haben und jemehr Aehnlichkeit ſich in ihren Sitten vermuthen läßt, da ſie von einerley Aeltern erzeugt und ernährt und auf gleiche Weiſe erzogen worden ſind. Auch iſt die gegenſeitige Prüfung, welche durch die Länge der Zeit geſchieht, bey ihnen am vollſtändigſten und am ſicherſten.

Nach Verhältniß deſſen, was ich von der brüderlichen Liebe geſagt habe, kann man leicht dasjenige beſtimmen, was auch die übrigen Verwandtſchaften für Gründe und Anläſſe der Freundſchaft haben.

Ganz beſonders aber ſcheint die Liebe zwiſchen Mann und Frau der Natur gemäß zu ſeyn. Denn zuerſt ſcheint der Menſch mehr dazu ge-

macht, ſich mit einer Perſon innig, als mit vielen zum bürgerlichen Leben, zu verbinden. In dem Maße auch, als die Familienverbindung dem Menſchen nothwendiger und unentbehrlicher iſt, als die politiſche, und er dieſen Trieb ſeines gleichen zu zeugen mit allen lebenden Weſen gemein hat; in ſo fern iſt auch die Verbindung zwiſchen Mann und Frau die natürlichſte aller Freundſchaften. Bey den Thieren iſt die Beywohnung der Geſchlechter zur Hervorbringung von Jungen ihrer Art der einzige Zweck ihrer Verbindung: bey den Menſchen aber iſt es zugleich die gegenſeitige Hülfsleiſtung zu allen Bedürfniſſen und Handlungen des Lebens. Daher unter den Menſchen die Geſchäfte beyder Geſchlechter gar bald abgeſondert werden, und der Mann andre Pflichten auszuüben überkommt, als die Frau. Daher kann auch jeder genau die Bedürfniſſe des Andern befriedigen und deſſen Mangel erſetzen, wenn jeder das ihm Eigenthümliche zu einem gemeinſchaftlichen Gebrauche gleichſam niederlegt. Dieß iſt es auch, was ſowohl die Nützlichkeit als die Annehmlichkeit der ehelichen Freundſchaft ausmacht.

Doch kann noch ein anderes Band der Liebe in ihren perſönlichen Verdienſten liegen, wenn

ſie beyde rechtſchaffne und ſittlichvollkommene Perſonen ſind, jede auf die eigne Art ſittlich vollkommen, wie es die Natur ihres Geſchlechts erfordert, — und wenn ſie gegenſeitig eins an der Tugend des Andern Vergnügen finden.

Ein großes Band der Liebe unter Eheleuten ſcheinen auch die Kinder zu ſeyn; daher Ehen, die kinderlos ſind, leichter getrennt werden. Denn Kinder ſind ein gemeinſchaftliches Gut für beyde Eheleute: alles Gemeinſchaftliche aber hält die Menſchen zuſammen.

Wenn man aber fragt: wie ſoll ein Mann mit ſeiner Frau, und überhaupt ein Freund mit ſeinem Freunde leben? ſo ſcheint dieſe Frage nichts anders zu ſagen, als: was iſt in dem Betragen von Eheleuten oder von Freunden gegen einander gerecht? Denn unſtreitig giebt es ein anderes Recht und eine andere Gerechtigkeit zwiſchen Freunden, zwiſchen Perſonen, die vertraut mit einander umgehen, oder eine gemeinſchaftliche Schule beſuchen, als zwiſchen Fremden.

Funfzehntes Kapitel.

Inhalt. Rechtsregeln für die auf Eigennutz gegründete Freundſchaft; und zwar hier zuerſt für den Fall, daß beyde Theile einander gleich ſind.

Ich habe gleich anfangs drey Gattungen von Freundſchaft angegeben. In jeder derſelben kann es Freunde geben, die einander vollkommen gleich ſind, oder ſolche, wo der eine Theil ein Uebergewicht über den andern hat. (Denn ſowohl bey der Freundſchaft, welche auf Tugend beruht, können entweder Perſonen von gleicher ſittlicher Vollkommenheit, oder der Vollkommnere kann mit dem minder Vollkommenen Freund werden; als auch kann die Freundſchaft, die auf der Annehmlichkeit und dem Nutzen beruhet, zwiſchen Perſonen von ungleicher Annehmlichkeit und Nützlichkeit beſtehen.) Unter Gleichen muß auch die Liebe von beyden Seiten, müſſen auch die Freundſchaftserweiſungen gleich ſeyn. Unter Ungleichen iſt es genug, wenn ihre Liebe und ihre Freundſchaftserweiſungen nur in eben dem Verhältniſſe mit einander ſtehen, als ihre reſpektive Liebens-

würdigkeit. Klagen und Beſchuldigungen der Freunde gegen einander kommen faſt nur allein oder doch am häufigſten bey denjenigen Freundſchaften vor, welche des Nutzens wegen ſind geſchloſſen worden. Sehr natürlich! denn Freunde, die durch ihre wechſelſeitige Tugend mit einander verbunden werden: von dieſen iſt jeder weit mehr darum bekümmert, dem Andern Gutes zu erweiſen, als Gutes von ihm zu empfangen. Denn jenes iſt das eigentliche Werk der Freundſchaft und der Tugend. Ueberdieß iſt unter Perſonen, die nach einem gemeinſchaftlichen Ziele ſtreben, keine Veranlaſſung zu Streit und Beſchuldigungen. Denn den, welchem nur darum zu thun iſt, dem Andern Beweiſe ſeiner Liebe zu geben und wohlzuthun, den kann niemand darin ſtören. Zwar wird der Andere, wenn er ein guter und geſelliger Mann iſt, dieſe Freundſchaftserweiſungen mit ähnlichen erwiedern; aber der erſte, wenn er auch ſeinen Freund an Gefälligkeiten und Dienſten übertroffen hätte, wird dazu nicht ſcheel ſehen, noch ſeinem Freunde darüber Beſchuldigungen machen, weil er auf dieſe Weiſe ja nur erhalten hatte, was er ſelbſt wünſchte. Unter tugendhaften Freunden nähmlich wünſcht jeder Gutes zu thun.

Auch bey Freundſchaften des Vergnügens wegen finden Klagen und Beſchuldigungen nicht ſo leicht Statt. Denn wenn jeder an dem Umgange des Andern Vergnügen findet, ſo erhält ja jeder von ihnen, was er von ſeinem Freunde begehrt, wenn ſie wirklich mit einander umgehen. Ueberdieß würde es lächerlich ſcheinen, wenn ſich einer über den Andern beſchwerte, daß dieſer nicht angenehm genug wäre, weil es ja nur von dem erſtern abhängt, ob er mit ihm umgehen will oder nicht.

Aber derjenigen Freundſchaft, welche des Nutzens wegen geſtiftet wird, iſt das Klagen und Beſchuldigen der Freunde ſehr eigen: denn da jeder den andern nur zu ſeinem Vortheile gebrauchen will, ſo thut auch jeder immer größere Forderungen, und glaubt immer weniger erhalten zu haben, als ihm zukäme; daher er natürlicher Weiſe ſich beſchwert, daß ihm von ſeinem Freunde nicht ſo viel geleiſtet wird, als er wünſcht und bedarf, da er doch glaubt, deſſen werth zu ſeyn. Nun reicht aber keines Menſchen Vermögen hin, mit ſeiner Wohlthätigkeit und ſeinen Dienſterweiſungen den Wünſchen und Bedürfniſſen des Andern immer gleich kommen zu können.

Es ſcheint aber, daß, ſo wie es ein doppeltes Recht giebt, — ein ungeſchriebenes und natürliches, und ein ſchriftlichverfaßtes, auf den Landesgeſetzen beruhendes: — ſo giebt es auch bey der auf den Nutzen gegründeten Freundſchaft eine doppelte Freundſchaftspflicht, eine bloß ſittliche und eine geſetzliche. Die Beſchuldigungen entſtehen alſo größtentheils daher, wenn ſolche Freunde bey den Forderungen, die ſie machen, andere Rechte zum Grunde legen, als die ſie, bey der Errichtung ihrer Verbindung ſich gegenſeitig eingeräumt haben.

Die Freundſchaft, welche ich die geſetzliche nenne, iſt diejenige, welche auf genau beſtimmte Bedingungen geſchloſſen wird. Dieſe iſt hinwiederum entweder ein bloßer Handel, ſo, daß gleich von Hand in Hand bezahlt wird, oder ſie iſt etwas großmüthiger, ſo, daß zwar ausgemacht iſt, was jeder und wofür er es leiſten ſolle; daß ihm aber die Zeit, wenn ſolches geſchehe, überlaſſen bleibt. Bey dieſer Art der Verbindung iſt das, was einer dem andern ſchuldig iſt, deutlich, und keinesweges zweydeutig. Es wird ihm aber, zur Bezahlung der Schuld, gleichſam ein freundſchaftlicher Aufſchub verſtattet. Daher auch in einigen Staaten, über Verträge dieſer Art, die

Gerichtshöfe keine Prozeſſe annehmen, weil ſie glauben, daß die, welche auf Treue und Glauben über etwas mit einander eins geworden ſind, auch die Erfüllung des Verſprechens nur von der Ehrlichkeit des Andern erwarten dürfen.

Die andere Art aber der auf Nutzen gegründeten Freundſchaften, welche ich oben die ſittliche nannte, beſtimmt das nicht genau, was ſie von dem Andern als Erwiederungen fordert, ſondern macht gleichſam, mit ihrem Gelde oder mit ihren Dienſten, dem Andern ein Geſchenk. Sie verlangt aber deßwegen nicht weniger das Gleiche oder ein Mehreres zu erhalten, als wenn ſie nicht geſchenkt, ſondern nur geborgt hätte. Daher, da jeder von dem andern am Ende ganz andere Bedingungen von ſeinem Freunde fordert, als die waren, unter welchen er die Freundſchaft angefangen hatte; ſo iſt nichts natürlicher, als daß ſie ſich gegenſeitig über einander beſchweren.

Das alles kommt daher, daß alle oder die meiſten Menſchen zwar an dem ſittlich Guten und Edeln, ein Wohlgefallen haben und es wünſchen, aber in ihren Entſchlüſſen und Handlungen doch das Nützliche vorziehen. Nun iſt es

edel, Gutes zu thun, ohne dafür wieder etwas zu erwarten: aber es iſt nützlich, Dienſte und Wohlthaten zu empfangen.

Freunden dieſer Art muß jeder die von ihm empfangenen Dienſte, ſo bald er kann, zu erwiedern ſuchen. Er kann dagegen nicht einwenden, daß der Andere ihm dieſe Dienſte freywillig und als Freund erwieſen habe; denn zu einer ſolchen uneigennützigen Freundſchaft kann niemand wider ſeinen Willen gezwungen werden: höchſtens iſt es nur ein Beweis, daß er ſich an ſeinem vermeinten Freunde geirret oder Wohlthaten von jemanden angenommen habe, von dem er ſie nicht hätte annehmen ſollen. Denn es war eigentlich kein Freund, der ſie ihm erwies, keiner, der dabey bloß auf ihn und auf die Sache ſelbſt ſah. Einen ſolchen Freund muß man alſo bezahlen, eben ſo gut, als wenn man mit ihm über eine beſtimmte Vergeltung eins geworden wäre; man muß ihm wenigſtens die Verſicherung geben, daß man ihm, ſobald man kann, ſeine Dienſte erwiedern werde. Iſt man wirklich dazu unvermögend, ſo wird auch der eigennützige Geber ſeinen Anſprüchen entſagen.

Doch wird man gleich im Anfange Acht haben müſſen, von wem, und unter welchen Be-

dingungen man von dem Andern Wohlthaten empfange, damit man entweder die Wohlthat ausſchlage, wenn man die Bedingungen nicht billiget, oder die Bedingungen erfülle, wenn man die Wohlthat angenommen hat.

Ob man eine Wohlthat nach dem Nutzen, den der Empfänger davon erhält, oder nach dem, was ſie dem Wohlthäter koſtet, ſchätzen und vergelten müſſe: darüber ſind die Meinungen getheilt. Gemeiniglich pflegen die, welche Wohlthaten erhalten, zu ſagen, daß für ihre Wohlthäter die Sache nur eine Kleinigkeit geweſen ſey, und daß ſie eben dieſelbe auch von Andern hätten bekommen können; — lauter Vorſtellungen, durch welche ſie den Werth der Wohlthat herabzuwürdigen denken; — die Wohlthäter hingegen, daß ſie das Aeußerſte gethan hätten, daß von Andern daſſelbe gewiß nicht wäre zu erhalten geweſen, und daß eine Wohlthat, bey ſo großen Nöthen bewieſen, doppelt viel werth ſey.

Mich dünkt, da die Freundſchaft, von der wir reden, des Nutzens wegen errichtet worden iſt; ſo muß auch die Größe des Vortheils, welche dem Empfänger einer Wohlthat zu Theil wird, für das Maß dieſer Wohlthat angeſehen werden. Denn er, der Empfangende, war es,

welcher etwas bedurfte, und der Andere befriedigte dieſes Bedürfniß, in der Hoffnung, daß ihm das Gleiche von dem Andern widerfahren würde. Die geleiſtete Hülfe iſt alſo ſo groß, als ſie dem Andern Vortheil verſchafft hat, und dieſer muß ſo viel zurückgeben, als er durch die Wohlthat des Andern gewonnen hat; oder auch noch mehr, wenn er edel handeln will.

In den Freundſchaften, die auf Tugend gegründet ſind, finden, wie ich ſchon geſagt habe, Beſchuldigungen der Art nicht Statt. Indeß giebt es doch auch hier ein Maß, wonach ſich die Wohlthat des Freundes ſchätzen läßt; und das iſt die Abſicht ihres Urhebers. Denn das Weſentliche der Tugend und des Sittlichen liegt in der Abſicht der Handlung.

Sechzehntes Kapitel.

Inhalt. Rechtsregeln für die auf den Nutzen gegründete Freundſchaft bey überwiegenden Vorzügen des einen Theiles vor dem andern.

Auch in den Freundſchaften unter ungleichen Perſonen pflegen leicht Mißhälligkeiten zu entſtehen. Denn jeder von beyden Theilen macht leicht größere Anmaßungen, als der andere ihm zugeſtehen will. Wenn dieß aber ſich ereignet, ſo iſt die Freundſchaft leicht in Gefahr, getrennt zu werden.

Derjenige nähmlich, welcher den andern Freund an perſönlichen Vorzügen übertrifft, glaubt eben deßwegen auch größere Rechte zu haben, (weil dem Manne von Verdienſt überhaupt in der Geſellſchaft mehr zugeſtanden wird.) Eben dieß glaubt der, welcher in der auf Vortheil gebauten Freundſchaft dem Andern den größeren Nutzen ſchaffet. „Denn, ſagt er, wie kann jener, da er mir beynah unnütz iſt, gleiche Rechte mit mir verlangen? Es würde eine Dienſtbarkeit und nicht eine Freundſchaft ſeyn, wenn nicht die Rechte derſelben ſich nach der Größe

„der erwieſenen Dienſte richteten.“ Man ſieht alsdann die Freundſchaft als eine Handlungsgeſellſchaft an, in welcher jeder einen deſto größern Antheil am Gewinſte haben muß, je mehr er zum Kapital beygetragen hat. Ganz von der entgegengeſetzten Seite ſieht die Sache der niedrigere und bedürftigere Theil an. „Das iſt, ſagt er, ja „das Weſentliche eines tugendhaften Freundes, „daß er ſeinen bedürftigen Freunden Hülfe lei„ſtet. Und was hätte man davon, der Freund „eines Mannes von Verdienſt, oder eines vor„nehmen Mannes zu ſeyn, wenn man nicht von „ſeinen perſönlichen Eigenſchaften oder ſeinem „Anſehen einen Genuß hätte?“

Die Anſprüche beyder ſcheinen gewiſſer Maßen gegründet zu ſeyn. Von zwey ungleichen Freunden muß jeder dem andern etwas mehr leiſten, als er von ihm empfängt. Der Höhere muß mehr Ehre, der Bedürftigere muß mehr Vortheile erhalten. Die Ehre iſt der natürliche Antheil der Tugend und der Wohlthätigkeit; das Bedürfniß hingegen kann billig auf Beyſtand und ihm zugewandte Vortheile Rechnung machen.

Und ſo ſcheint es auch in der bürgerlichen Geſellſchaft zu ſeyn. Derjenige wird nicht geehrt, der nicht dem gemeinen Weſen Güter und Vor-

theile verſchafft. Dem Wohlthäter des gemeinen Weſens aber wird dasjenige dafür gegeben, was am meiſten in der Gewalt Aller iſt, das heißt, Ehre. Unmöglich iſt es, zugleich ſich auf Unkoſten des Staats bereichern, und auch von demſelben geehrt werden zu wollen. Niemand erträgt es, zugleich in jeder Art den Kürzern zu ziehn. Den, welcher in Abſicht ſeines Vermögens um Andrer willen Verluſt leidet, ſuchen ſie dafür mit Ehre ſchadlos zu halten; und dem, welcher auf den Ruhm einer unbeſtochnen Obrigkeit Verzicht thut, geben ſie dafür Geld.

Da nun, wie ich ſchon geſagt habe, die Ungleichheit unter Freunden dadurch ausgeglichen wird, daß jeder Theil ſich in ſeinem Betragen nach der Würdigkeit des Andern richtet, und ſolche Freundſchaften nur dadurch beſtehen können: ſo erhellet hieraus die Art, wie ungleiche Freunde mit einander umgehen müſſen. Der nähmlich, welcher von dem Vermögen, oder von den Tugenden ſeines Freundes mehr Vortheile gezogen hat, als er ihm verſchaffen konnte, wird jenem dafür mit Erweiſung größerer Hochachtung vergelten, und auf dieſe Weiſe ihm das Einzige, was in ſeiner Gewalt ſteht, abtragen. Und mehr verlangt die Freundſchaft nicht, als was dem

Andern möglich iſt; wenn es auch nicht ganz dem Werthe ſeines Gegenſtandes entſprechen ſollte. Denn dieſe dem Werthe der empfangenen Wohlthaten angemeſſene Dankbarkeit iſt nicht immer möglich. Sie iſt es z. B. nicht gegen die Götter und die Aeltern. Niemand kann durch die Ehre, welche er ihnen erweiſt, dem Werthe der Wohlthaten, welche er von ihnen empfangen hat, gleich kommen. Aber derjenige hat doch ſeine Pflicht erfüllt, welcher ſie nur nach ſeinen Kräften verehrt.

Daher ſcheint es auch zu kommen, daß wohl ein Vater ſeinem Sohne entſagen und ihn aus der väterlichen Gewalt entlaſſen, aber nicht ein Sohn ſein Verhältniß gegen den Vater aufheben kann. Denn der Schuldner bleibt immer in dem Verhältniſſe, bezahlen zu müſſen; und der Sohn, welcher nie etwas thun kann, welches den vom Vater empfangenen Wohlthaten gleich käme, bleibt alſo deſſen ewiger Schuldner. Der Gläubiger aber kann ſeinen Schuldner entlaſſen; und ſo auch der Vater den Sohn. Ueberdieß wird nicht leicht ein Vater ſich von ſeinem Sohne auf immer trennen, wenn dieſer nicht ein ausnehmend ſchlechter Menſch iſt. Denn, außer der natürlichen Zuneigung der Aeltern gegen Kinder, iſt

es auch von den erſteren nach den Geſetzen der menſchlichen Natur nicht zu erwarten, daß ſie die Hülfe, die ſie von den Kindern im Alter zu erwarten berechtigt ſind, von ſich ſtoßen ſollten. Von einem ſchlecht denkenden Sohne aber iſt es ſehr wohl zu erwarten, daß er ſich der Pflicht, ſeine Aeltern zu verpflegen, entziehen, oder ſie wenigſtens ungern übernehmen werde. Denn, daß ihnen Gutes gethan werde, das wollen die meiſten; aber das Gute thun, vermeiden ſie aufs möglichſte, als eine ihnen ſelbſt unvortheilhafte Sache. Und dieß ſey genug von den bisher unterſuchten Gegenſtänden.

Neuntes Buch.

Erſtes Kapitel.

Inhalt. Was bey ſolchen Freundſchaften Rechtens iſt, wo die beyden Theile, in Abſicht ihrer gegenſeitigen Präſtationen, einander unähnlich ſind.

In allen ungleichartigen Freundſchaften iſt es, wie ich geſagt habe, die Proportion zwiſchen den Perſonen und ihrem Betragen gegen einander, was die Gleichheit wieder herſtellt und die Freundſchaft erhält.

Eben das geſchieht in der bürgerlichen Geſellſchaft: zwiſchen den Schuhen des Schuſters, dem Zeuge des Webers, und den Producten der übrigen Handwerker, wird dadurch ein Tauſch

möglich, daß der Werth ihrer Waaren gegen einander ausgeglichen wird. Hier nun haben die Menſchen ein gemeinſchaftliches Maß gefunden: das iſt das Geld; mit dieſem ſetzen ſie alle andern Waaren in Verhältniß und meſſen ſie nach demſelben.

In allem dem Verkehre unter den Menſchen aber, das auf Liebe beruht, fehlt ein ſolches Maß. Daher klagt oft ein Liebhaber, daß ſein Uebermaß von Liebe mit gar keiner Gegenliebe belohnt werde; — vielleicht mit Unrecht, weil er wirklich nichts liebenswürdiges hat. Ein andermahl klagt die Geliebte, daß ihr Liebhaber ehedem, da er um ihre Gunſt warb, alles verſprach, und jetzt, da er ſie genoſſen hat, nichts erfüllt. Dieß begegnet ihnen aber beyden deßwegen, weil der Liebhaber bey ſeiner Schönen nur das Vergnügen, ſie aber bey ihm nur das Nützliche ſuchte, beyde dieß aber jetzt nicht mehr erhalten; daher ihre Freundſchaft, weil ſie nur auf dieſen Stützen ruhte, nothwendig getrennt werden muß, ſobald das nicht mehr vorhanden iſt, um deſſentwillen ſie einander liebten. Denn ihre Zuneigung ging nicht auf die Perſon, noch auf dauerhafte Beſchaffenheiten derſelben: daher auch ihre Freundſchaft von kurzer Dauer ſeyn mußte. Die Freund-

ſchaft aber, welche auf dem ſittlichen Charakter beruht, da ſie der Perſon und dem Weſentlichen in ihr gewidmet iſt, bleibt, wie ich ſchon geſagt habe, beſtändig.

Die Uneinigkeit unter Freunden entſteht aber auch, wenn das, was einer dem andern leiſtet, verſchieden iſt von dem, was einer von dem andern erwartet. Denn man hält es beynahe für eben ſo viel, als hätte man nichts erhalten, wenn man nicht gerade das erhält, was man wünſcht, und um deſſentwillen man ſich mit dem andern verbunden hatte. Der Citherſpieler, z. B. dem ein Liebhaber verſpricht, eine deſto höhere Belohnung zu geben, je vortrefflicher er ſingen und ſpielen würde, würde nicht zufrieden ſeyn, wenn er den folgenden Tag ſeine Belohnung einforderte, und der Liebhaber ihm ſagte, daß er ſchon glaubte, ihn bezahlt zu haben, weil er ihm das Vergnügen ſeines Umgangs für das Vergnügen ſeines Spiels gewährt hätte. Die Sache wäre richtig, wenn jeder von ihnen beyden das Vergnügen zur Abſicht gehabt hätte. Da aber der Eine Beluſtigung, der Andere Gewinn ſuchte, und jener wirklich beluſtigt worden war, dieſer hingegen nichts gewonnen hatte; ſo waren ihre geſellſchaftlichen Verhältniſſe nicht in Ord-

nung. Nur dasjenige Gut, welches ein Menſch wirklich bedarf, kann ſeine Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen, und ihn bewegen, etwas, das in ſeiner Gewalt ſteht, dafür hinzugeben.

Weſſen Sache iſt es aber, den Werth der gegenſeitigen Leiſtungen zu beſtimmen? Soll die Leiſtung deſſen, wozu man ſich anheiſchig gemacht hat, vorhergehen, und dann der Leiſtende den Preis beſtimmen? Oder ſoll der Preis zuvor bezahlt werden, und der, welcher ihn giebt, ihn ausmachen?

Wenn das Erſte geſchieht, und die Leiſtung vorangeht, ſo ſcheint eben dadurch dem Andern überlaſſen zu werden, den Werth davon zu beſtimmen. Das, ſagt man, habe Protagoras in Abſicht ſeiner Schüler gethan. Er habe zuerſt ihnen den Unterricht, welchen ſie verlangten, gegeben, und dann von ihnen verlangt, daß ſie das, was ſie gelernt hätten, ſchätzen ſollten: und ſo viel habe er auch nur genommen. In Fällen der Art, müßte es wohl am beſten ſeyn, der Regel des Heſiodus zu folgen: „der von gemeinſchaftlichen Freunden beyder Theile feſtgeſetzte Lohn iſt für einen billigen zu erkennen.“

Im zweyten Falle, wenn man die Bezahlung zuvor nimmt, entſteyn ſehr leicht Klagen und Be-

ſchwerden, wenn das, was man leiſtet, mit der Größe der Verſprechungen nicht übereinkommt. Man ſcheint alsdann ſeinen Contract nicht erfüllt zu haben. Die Sophiſten thaten dieß, daß ſie die Bezahlung für ihren Unterricht vorausnahmen, und waren vielleicht gezwungen, es zu thun, weil ihnen ſonſt niemand Geld gegeben haben würde, wenn er vorausgeſehen hätte, was ſie ihn lehren würden. Dieſe nun, und die ihnen ähnlichen, welche einen Lohn für etwas annehmen, was ſie hernach doch nicht leiſten, geben zu gerechten Beſchwerden Anlaß.

Unter Perſonen aber, welche über das, was ſie einander zu leiſten haben, keinen ausdrücklichen Vertrag ſchließen, ſind die, welche die Sache um ihrer ſelbſt willen, und um der Perſon des Andern willen thun, nie geneigt, ſich über die zu geringe Belohnung zu beſchweren. Von dieſer Art ſind, wie ich geſagt habe, tugendhafte Freunde. Wenn aber hier ein Preis des Dienſtes beſtimmt werden ſoll, ſo wird er nach dem Vorſatze und der Abſicht des Gebers zu ſchätzen ſeyn: denn die Abſicht und Geſinnung macht den Freund, und iſt das Weſen der Tugend. So ſcheint es auch mit den Schülern und Freunden wahrer Philoſophen zu ſeyn. Der Werth ihres

Unterrichts kann nicht nach Gelde gemeſſen werden, und auch Ehrenbezeugung kann nicht für ein Aequivalent empfangener Einſichten gelten. Indeſſen iſt es auch gegen ſolche Lehrer, ſo wie gegen die Götter und die Aeltern, hinlänglich, wenn man thut, was man kann. In Fällen, die hiervon verſchieden ſind, und wo der, welcher etwas dem andern leiſtet, etwas Beſtimmtes von ihm wieder verlangt, iſt es freylich am beſten, wenn durch gemeinſchaftliches Ueberein kommen der Preis zuvor unter ihnen ausgemacht wird. Wenn dieß aber nicht angeht, ſo ſcheint es nicht nur nöthig, ſondern auch gerecht zu ſeyn, daß erſt die Sache geſchehe, und dann der, welcher den Vortheil davon hat, den Preis beſtimme. Denn ſo viel, als dieſer Vortheil dadurch erhalten hat, oder ſo hoch er das dadurch genoſſene Vergnügen ſchätzt: ſo viel muß auch dasjenige werth ſeyn, was er dem andern dafür wieder giebt, wenn er dieſen nach Würden belohnen ſoll. Denn ſo, ſehen wir, wird auch beym Kauf und Verkauf der Preis regulirt.

In einigen Staaten iſt das Geſetz, daß für ſolche freywillig geſchloſſene Verträge keine Klage bey einem Gerichtshofe Statt findet: weil ſie voraussetzen, daß man mit dem, welchem man vom

Anfange das Vertrauen eines Freundes bewieſen hat, auch ſo müſſe aus einander zu kommen ſuchen, wie es die Natur des Vertrages mit ſich bringt. Man glaubt nähmlich, daß, wer eine Sache, die ihm gehört, einem andern überlaſſen will, mit mehr Billigkeit dieſen den Preis beſtimmen läßt, als ihn ſelbſt beſtimmt. Denn das was wir ſelbſt haben, pflegen wir gemeiniglich weit höher zu ſchätzen, als diejenigen, welche es von uns empfangen ſollen. Einem jeden ſcheint das, was ihm angehört und was er giebt, ſehr viel werth. Indeſſen muß er doch endlich, wenn ein Tauſch Statt finden ſoll, ſich nach dem Preiſe, welchen der Empfänger ſetzt, bequemen. Indeß ſollte auch dieſer billig ſie nicht nach dem ſchätzen, was ſie ihm jetzt werth ſcheint, da er ſie in ſeiner Gewalt hat, ſondern nach dem, was er ſie werth hielt, ehe er ſie bekam.

Unterrichts kann nicht nach Gelde gemeſſen werden, und auch Ehrenbezeugung kann nicht für ein Aequivalent empfangener Einſichten gelten. Indeſſen iſt es auch gegen ſolche Lehrer, ſo wie gegen die Götter und die Aeltern, hinlänglich, wenn man thut, was man kann. In Fällen, die hiervon verſchieden ſind, und wo der, welcher etwas dem andern leiſtet, etwas Beſtimmtes von ihm wieder verlangt, iſt es freylich am beſten, wenn durch gemeinſchaftliches Uebereinkommen der Preis zuvor unter ihnen ausgemacht wird. Wenn dieß aber nicht angeht, ſo ſcheint es nicht nur nöthig, ſondern auch gerecht zu ſeyn, daß erſt die Sache geſchehe, und dann der, welcher den Vortheil davon hat, den Preis beſtimme. Denn ſo viel, als dieſer Vortheil dadurch erhalten hat, oder ſo hoch er das dadurch genoſſene Vergnügen ſchätzt: ſo viel muß auch dasjenige werth ſeyn, was er dem andern dafür wieder giebt, wenn er dieſen nach Würden belohnen ſoll. Denn ſo, ſehen wir, wird auch beym Kauf und Verkauf der Preis regulirt.

In einigen Staaten iſt das Geſetz, daß für ſolche freywillig geſchloſſene Verträge keine Klage bey einem Gerichtshofe Statt findet: weil ſie voraussetzen, daß man mit dem, welchem man vom

Anfange das Vertrauen eines Freundes bewieſen hat, auch ſo müſſe aus einander zu kommen ſuchen, wie es die Natur des Vertrages mit ſich bringt. Man glaubt nähmlich, daß, wer eine Sache, die ihm gehört, einem andern überlaſſen will, mit mehr Billigkeit dieſen den Preis beſtimmen läßt, als ihn ſelbſt beſtimmt. Denn das was wir ſelbſt haben, pflegen wir gemeiniglich weit höher zu ſchätzen, als diejenigen, welche es von uns empfangen ſollen. Einem jeden ſcheint das, was ihm angehört und was er giebt, ſehr viel werth. Indeſſen muß er doch endlich, wenn ein Tauſch Statt finden ſoll, ſich nach dem Preiſe, welchen der Empfänger ſetzt, bequemen. Indeß ſollte auch dieſer billig ſie nicht nach dem ſchätzen, was ſie ihm jetzt werth ſcheint, da er ſie in ſeiner Gewalt hat, ſondern nach dem, was er ſie werth hielt, ehe er ſie bekam.

Zweytes Kapitel.

Inhalt. Ariſt. nimmt von einigen caſuiſtiſchen Fragen, die Pflichten der Freundſchaft betreffend, Anlaß, die in gewiſſen beſondern Verhältniſſen der Verwandtſchaft, des Alters und dergl. obwaltenden Freundſchaftspflichten zu beſtimmen.

Auch die Beantwortung folgender Fragen iſt einigen Schwierigkeiten unterworfen. Erfordert z. B. die kindliche Pflicht, dem Vater alles zuzugeſtehen, und ihm in allem zu gehorchen? Oder giebt es nicht viele Fälle, wo man eben ſo handeln muß, wie in einer Krankheit, wo man dem Arzte mehr folgen muß, als dem Vater; und bey der Wahl eines Feldherrn, wo man ſeine Stimme eher dem geſchickteſten Heerführer, als ſeinem Vater geben muß. Ferner: wem ſind wir mehr zu Dienſtleiſtungen verpflichtet; einem Freunde, oder einem ſehr verdienſtvollen Manne? Sollen wir eher einem Wohlthäter wieder Gutes erweiſen, oder einem unſrer Vertrauten von unſerm Vermögen beyſtehen, wenn beydes zugleich nicht möglich iſt?

Es iſt ohne Zweifel nicht leicht, im Allgemeinen alle dieſe Fragen ganz genau zu entſcheiden: denn die Fälle, auf welche ſie ſich beziehen, haben allzuviele und zu mannigfaltige Verſchiedenheiten, ſowohl in Abſicht der Größe oder Kleinheit des Gegenſtandes, als in Abſicht der Unvermeidlichkeit oder der moraliſchen Schönheit der Handlung. Soviel aber iſt klar genug, daß jedes Verhältniß ſeine eigenen Pflichten fordere, und daß wir nicht gegen einen und denſelben zu allem verbunden ſind. Wohlthaten zu erwiedern, iſt gemeiniglich eine größere Pflicht, als Freunden Gefälligkeiten zu erweiſen. Jenes iſt gleichſam eine Schuld, welche wir zuvor abtragen müſſen, ehe wir daran denken können, einem andern Freunde freywillige Geſchenke zu machen. Doch iſt auch dieß vielleicht nicht immer richtig. Z. B. der, welchen ein Freund von Räubern losgekauft hat, ſoll er, wenn dieſer ſein Freund und ſein Vater zugleich in eine ähnliche Gefangenſchaft gerathen, eher jenen oder dieſen loskaufen? Ja, ſoll er, wenn ſein Freund, auch ohne gefangen zu ſeyn, nur die Ranzionsſumme wiederfordert, dieſe eher auszahlen, oder ſeinen Vater damit loskaufen? Die Regel im Allgemeinen iſt, wie ich ſchon geſagt habe, daß man ſeine Schulden

bezahlen müſſe, ehe man freywillige Gaben aus theilt. Wenn aber die freywillige Gabe in einem ausnehmenden Grade nothwendig oder ſittlich ſchön iſt, ſo müſſen wir uns doch für dieſe entſcheiden.

Zuweilen iſt auch zwiſchen der empfangenen Wohlthat und der Erwiederung derſelben keine vollkommene Gleichheit. Der Wohlthäter wußte z. B. daß er einem rechtſchaffnen Manne ſeine Wohlthat erweiſe: der, welcher ſie erwiedern ſoll, hält vielleicht ſeinen Wohlthäter für einen ſchlechten Menſchen. Es iſt nicht immer rathſam, dem wiederzuborgen, der uns Vorſchüſſe gethan hat. Dieſer konnte vielleicht ziemlich gewiß ſeyn, ſein Geld von uns wieder zu bekommen, und borgte uns das Geld, weil er uns für ehrliche Leute hielt. Wir aber haben nicht gleiche Urſache, die richtige Wiederbezahlung unſers Darlehns zu hoffen, weil wir von ſeiner Ehrlichkeit eine ſchlechte Meinung haben. In dem Falle alſo, wo die Sachen ſich wirklich ſo verhalten, iſt die Würdigkeit beyder Perſonen, und alſo ihr Verhältniß gegen einander nicht gleich. Wenn ſie aber auch anders wären, ſo wird doch ſo lange, als wir die Meinung von ihnen hägen, es nicht unſchicklich ſeyn, unſer Betragen darnach einzurichten.

Was ich alſo ſchon oft geſagt habe, trifft auch hier ein; daß alle Sätze, die menſchliche Handlungen und Leidenſchaften betreffen, ihre vollkommene Beſtimmung erſt durch den ſpeciellen Fall bekommen, auf welchen ſie angewendet werden.

Daß nicht in allen Arten der Verbindungen dieſelben Freundſchaftserweiſungen pflichtmäßig ſind, und daß ſelbſt der Vater nicht alles von uns fordern kann, ſo wie wir auch dem Jupiter nicht alle Opfer bringen, iſt ohne Mühe zu erkennen. Denn andre Dienſte ſind es, welche unſre Aeltern, andre, welche Brüder, andre, welche gute Freunde, und noch andere, welche Wohlthäter von uns zu fordern berechtiget ſind. Jedem nähmlich müſſen wir dasjenige geben und thun, was unſerm Verhältniſſe mit ihm am angemeſſenſten iſt.

Und hiermit ſcheint auch die allgemeine Praxis übereinzuſtimmen. Zu einem Hochzeitmahle ladet man vornähmlich ſeine Verwandten ein: denn die Perſonen, welche zur Familie gehören, gehen auch am meiſten diejenigen Vorfälle und Handlungen an, welche das Familienband be-

treffen. Eben deßwegen ſind es die Verwandten, welche man zu einem Leichenbegängniſſe und einer Trauerverſammlung vor allen Andern einladet.

In Anſicht der Aeltern ſcheint es die allervornehmſte Pflicht zu ſeyn, ihnen Unterhalt zu reichen, weil es gerade der Unterhalt in der Kindheit iſt, den wir ihnen ſchuldig ſind. Auch ſcheint es weit mehr moraliſche Tugend, den Urhebern unſers Daſeyns, als uns ſelbſt, das Leben zu erhalten. Ferner ſind wir den Aeltern, ſo wie den Göttern, Ehrenbezeugungen ſchuldig, — zwar nicht alle Arten derſelben: denn ſchon eine andre Art der Verehrung ſind wir dem Vater, als der Mutter, und einem weiſen Manne und einem großen Heerführer eine andre, als beyden Aeltern, ſchuldig; ſondern die Verehrung, die wir ihnen ſchuldig ſind, iſt die kindliche, welche ſich wieder nach dem beſondern Verhältniſſe des Kindes gegen den Vater oder gegen die Mutter modificirt.

Ueberhaupt kann jede ältere Perſon von uns eine gewiſſe Art der Ehrerbiethung fordern, welche ſich bloß auf das Alter bezieht, und die dadurch bewieſen wird, daß wir vor ihr aufſtehen, ihr den beſten Platz bey Tiſche anweiſen, und ihr ähnliche Gefälligkeiten erzeigen.

Gegen gute Freunde und Brüder ſind wir vornähmlich zu einer freymüthigen Redlichkeit und bereitwilligen Mittheilung alles des Unſrigen verpflichtet.

Auch den Verwandten, Mitbürgern, Zunftgenoſſen, und allen übrigen mit uns verbundenen, müſſen wir ſuchen, das zu geben, was ihnen gehört, und deßwegen bey einem jeden beurtheilen, was er nach ſeiner Verwandtſchaft mit uns, nach ſeinem Verdienſte, oder nach ſeinem Bedürfniſſe von uns zu fordern berechtiget ſey. Bey nahen Blutsfreunden iſt dieſe Beurtheilung leichter: bey Fremden iſt ſie ſchwerer. Deßhalb iſt ſie aber doch nicht zu unterlaſſen; wir haben vielmehr Urſache, in der Beſtimmung unſrer Verbindlichkeit ſo genau als möglich zu ſeyn.

Drittes Kapitel.

Inhalt. Trennung der Freundſchaft. Wenn und wodurch ſie nothwendig wird, und wie ſie beſchaffen ſeyn ſolle.

Ein anderer Zweifel entſteht in Abſicht der Frage, ob man die Freundſchaft mit Perſonen, die nicht dieſelben geblieben ſind, aufheben dürfe, oder nicht.

Vielleicht iſt es in Abſicht ſolcher Freunde, die es nur wegen des Nutzens oder des Vergnügens waren, niemanden zu verdenken, wenn er die Freundſchaft mit ihnen aufhebt, ſobald ſie jene Eigenſchaften nicht mehr haben. Denn da ſich ihre gegenſeitige Liebe auf dieſe zufälligen Umſtände gründete, ſo iſt natürlich, daß die Liebe aufhört, wenn jene Urſachen der Liebe wegfallen. Aber das kann allerdings tadelhaft ſcheinen, daß jemand, der bloß des Vortheils oder des Vergnügens wegen geliebt hat, ſich ſo ſtellte, als wenn er um des ſittlichen Charakters willen liebte. Denn, wie ich ſchon oben geſagt habe, die meiſten Mißhälligkeiten unter Freunden kommen daher, wenn ſie nicht auf eben die Weiſe und in

eben dem Grade Freunde ſind, als wofür ſie einander gegenſeitig hielten. Wenn nun jemand ſich ſelbſt getäuſcht und bloß um ſeines ſittlichen Charakters wegen geliebt zu werden geglaubt hat, da ihm der Andre doch zu dieſer Meinung keinen Anlaß gegeben: ſo kann er niemanden anders, als ſich ſelbſt, die Schuld beymeſſen. Wenn er aber durch die Verſtellung des Andern hintergangen worden iſt: ſo hat er Urſache zur Klage gegen den, welcher ihn hintergangen hat. Dieſe Täuſchung iſt dem Betruge verfälſchter Münzen ähnlich: aber ſie iſt ärger, als dieſer, weil ſie einen viel koſtbarern Gegenſtand betrifft.

Wenn nun aber jemand einen Andern in ſeine Freundſchaft aufgenommen hat, weil er ihn für einen guten Mann hielt; dieſer aber in der Folge ein ſchlechter Menſch wird, oder ihm wenigſtens als ein ſolcher vorkommt; muß er dennoch fortfahren, ihn zu lieben? Doch dieſes iſt wohl weder möglich, da man nicht alles, was man will, ſondern nur das Gute lieben kann: noch kann es Pflicht ſeyn, weil es ja unrecht iſt, das Böſe zu lieben, unrecht, ſich dem Schlechten gleich zu ſtellen; und Gleichheit doch eine Begleiterin der Freundſchaft iſt.

Muß man nun plötzlich und auf der Stelle mit einem ſolchen Freunde brechen? Dieß iſt wohl nicht bey Allen, ſondern nur bey denjenigen nöthig, die auf eine unverbeſſerliche Weiſe böſe und laſterhaft ſind. Freunde aber, welche noch einer Beſſerung fähig ſind, ſollte man wohl weit weniger ohne moraliſchen Beyſtand, als Dürftige ohne Geldunterſtützung laſſen, um ſo viel jene Hülfsleiſtung wichtiger und mit der Natur der Freundſchaft näher verwandt iſt.

Wenn indeß einer unter ſolchen Umſtänden die Freundſchaft aufhebt, ſo kann ſolches eigentlich nicht unnatürlich ſcheinen: denn er war nie Freund von dieſem oder einem ſolchen Menſchen.

Wenn nun aber der Eine bleibt, wie er war, der Andere aber viel vollkommener wird, und jenen an Verdienſten weit hinter ſich läßt: muß er ihn dennoch zum Freunde beybehalten? Doch die Frage iſt eigentlich, ob dieß auch möglich ſey. Dieß wird am meiſten klar, wenn der Abſtand ſehr groß iſt: wie bey ſolchen Freundſchaften oft geſchieht, die aus den Kinderjahren herſtammen. Wenn der eine am Verſtande ein Kind geblieben, der Andere aber ein Mann geworden iſt, der es mit den Vorzüglichſten aufnehmen kann: wie können die noch mit einander Freunde ſeyn, da ſie

weder an einerley Sachen Geſchmack finden, noch einerley Gegenſtände der Freude und der Betrübniß haben? Alſo kann auch einer an dem Andern keinen Wohlgefallen finden. Ohne dieß aber iſt es unmöglich, Freunde zu ſeyn: denn es iſt unmöglich, mit einander zu leben. Doch hiervon iſt ſchon oben geredet worden.

Es fragt ſich nur noch: ſoll man ſich gegen einen ſolchen nicht anders betragen, als wenn man nie ſein Freund geweſen wäre; oder ſoll man das Andenken der ehemahligen Vertraulichkeit beybehalten? Ohne Zweifel das letztere, und ſo wie wir unſern wirklichen Freunden mehr Liebesdienſte zu erweiſen ſchuldig ſind, als Fremden: ſo werden wir auch unſern geweſenen Freunden, um der ehemahligen Verbindung willen, ein Vorrecht einräumen müſſen, wenn die Trennung der Freundſchaft nicht in ausnehmend ſchlechten Handlungen von ihrer Seite den Grund gehabt hat.

Viertes Kapitel.

Inhalt. Die Freundſchaft eines Menſchen mit ſich ſelbſt, ein Vorzug des Tugendhaften.

Welches die eigentlichen Freundſchaftserweiſungen ſind, und durch welche Geſinnungen und Handlungen ſich die Freundſchaft charakteriſiren läßt, ſcheint darnach beurtheilt werden zu können, wie jeder gegen ſich ſelbſt geſinnt iſt und handelt.

Einige beſchreiben den Freund ſo, daß er derjenige ſey, welcher einem Andern das wahre oder ſcheinbare Gute, um des Andern ſelbſt willen, wünſcht und zu verſchaffen ſucht. Andere ſagen, der Freund ſey derjenige, welcher das Seyn und Leben des Andern um des Andern ſelbſt willen wünſcht. Doch dieſe Geſinnung haben auch die Mütter gegen ihre Kinder, und unter Freunden ſelbſt diejenigen, welche in eine kleine Mißhälligkeit mit einander gerathen ſind. Noch Andre definiren den Freund als den, welcher mit einem Andern gerne ſeine Tage zubringt, und mit ihm gleiche Neigungen und Beſchäftigungen hat; oder auch als einen an allen Vergnügungen und

Schmerzen des Andern Theilnehmenden: welches letztere ganz vornähmlich den Müttern gegen ihre Kinder eigen iſt. Welche von dieſen Geſinnungen nun auch das eigenthümliche Kennzeichen der Freundſchaft ausmache: ſo ſind es alles Geſinnungen, welche der rechtſchaffne Mann gegen ſich ſelbſt hat, und welche alle Menſchen gegen ſich haben, in ſofern ſie ſich für gut und rechtſchaffen halten.

Denn, wie ich ſchon geſagt habe, jeder iſt für ſich ſelbſt der Maßſtab, von dem, was er Tugend, oder was er einen guten Menſchen nennt.

Dieſer nun, der wirklich gute Menſch, iſt immer mit ſich ſelbſt übereinſtimmig, und begehrt mit allen Kräften ſeiner Seele eine und eben dieſelbe Sache. Er wünſcht ſich ferner alles wahre, oder ihm ſo ſcheinende Gute, und ſucht es ſich zu verſchaffen. Denn es iſt das Geſchäft des guten oder des vorzüglichen Mannes, an der Hervorbringung und Erwerbung des Guten zu arbeiten; und dieß thut er um ſein ſelbſt willen: denn er thut es um der vorſtellenden und denkenden Kräfte willen, worin ſein Ich eigentlich zu liegen ſcheint. Er wünſcht ſich ferner Daſeyn und Leben, und die Erhaltung von bey-

den, und er wünſcht es vorzüglich für den ver- ſtändigen Theil ſeiner ſelbſt. Für den tugendhaf- ten und guten Mann nähmlich, iſt das Daſeyn ein Gut, und es iſt alſo natürlich, daß er es ſich auch als ein Gut wünſcht. Dieſe Selbſtlie- be aber iſt an die Identität der Perſon gebun- den: und niemand würde, wenn er ſich ſelbſt verwandelt dächte, dem, auf dieſe Weiſe neuent- ſtandnen Weſen alles Gute eben ſo eifrig wün- ſchen, als er es ſich jetzt ſelbſt wünſcht. Auch bey der Gottheit ſetzt die Vollkommenheit und Glückſeligkeit, die wir ihr zuſchreiben, das Da- ſeyn und die Identität des Daſeyns voraus. Dies Daſeyn aber ſcheint für alle denkenden We- ſen vorzüglich in der Denkkraft zu liegen.

Ferner geht der tugendhafte Mann gerne mit ſich ſelbſt um: denn die Erinnerungen deſſen, was er gethan hat, ſind ihm angenehm; und die Aus- ſichten auf die Zukunft ſind für ihn hoffnungs- voll. Er hat überdieß in ſeinem Verſtande im- mer Gegenſtände der Betrachtung, welche ihn wohl unterhalten.

Er ſympathiſirt auch am meiſten mit ſich ſelbſt im Leiden und im Vergnügen: denn ihm iſt zu allen Zeiten immer einerley Sache angenehm und unangenehm. Er weiß beynahe nichts von

Reue und von Aenderung ſeines Wohl⸗ und Miß⸗
fallens an Dingen.

Weil nun alſo der Tugendhafte jede dieſer
Geſinnungen gegen ſich ſelbſt hägt, gegen den
Freund aber eben ſo wie gegen ſich ſelbſt geſinnt
iſt; (denn der Freund iſt ein andres Selbſt;) ſo
ſcheint die Freundſchaft ſelbſt zu den tugendhaf⸗
ten Geſinnungen zu gehören, und der, welcher
dieſe hat, zur Freundſchaft aufgelegt zu ſeyn.

Die Frage: „ob es eine Freundſchaft des
Menſchen gegen ſich ſelbſt im eigentlichen Ver⸗
ſtande gebe,“ wollen wir für jetzt bey Seite ſetzen.
So viel erhellt ſchon aus dem bisher geſagten,
daß eine Freundſchaft des Menſchen gegen ſich
ſelbſt in ſofern Statt findet, als in ſeinem We⸗
ſen zwey oder mehrere gleichſam zu Einem ver⸗
einiget ſind: und dann, daß man den höchſten
Grad der Freundſchaft mit der Liebe des Men⸗
ſchen gegen ſich ſelbſt zu vergleichen pflegt.

Doch die vorher aufgezählten Geſinnungen
ſcheinen vielen auch ganz gemeinen und ſchlechten
Menſchen eigen zu ſeyn. Haben ſie nicht viel⸗
leicht daran in ſofern Antheil, als ſie vielleicht
von ſich ſelbſt eine vortheilhafte Meinung haben,
und ſich für gute und rechtſchaffne Menſchen
halten? Denn was die ganz böſen und mit gro⸗

den Laſtern befleckten Menſchen betrifft: ſo haben ſie in der That jene Geſinnungen gegen ſich ſelbſt nicht, und auch nicht einmahl den Schein derſelben. Kaum kann man ſie auch den gemeinen, ſchlechten Menſchen zuſchreiben. Denn ſie ſind ja oft mit ſich ſelbſt uneins, und begehren ſinnlich etwas anders, als ſie vernünftig wollen: wie dieß z. B. der Fall bey allen Unenthaltſamen iſt, die oft das, was ſie als ſchädlich kennen, weil es ihnen angenehm iſt, wählen, und dem, was ſie ſelbſt für gut halten, vorziehen. Andre ſind in Disharmonie mit ſich ſelbſt, weil ſie aus Feigheit und Trägheit ſich von Geſchäften zurückziehen, die ſie doch mit dem Verſtande für die ihnen nützlichſten erkennen. Diejenigen aber, welche viele und große Verbrechen begangen haben, können ſich ſelbſt zuletzt um ihrer Laſter willen ſo verhaßt werden, daß ſie auch das Leben verabſcheuen, und daher Hand an ſich ſelbſt legen. Auch ſuchen die Böſen immer mit andern Menſchen zuſammen und in Geſellſchaft zu ſeyn, weil ſie in der Einſamkeit ſich ſelbſt fühlen. Sie erinnern ſich dann ſo vieler häßlichen und verdrießlichen Sachen aus der vergangenen Zeit und ſehen andre ähnliche in der Zukunft vor ſich. Wenn ſie aber mit andern in Geſellſchaft ſind, ſo ver-

geſſen ſie das. Da ſie nichts Liebenswürdiges haben; ſo empfinden ſie auch nichts, was einer wahren Liebe gegen ſich ſelbſt ähnlich wäre. Auch kann man nicht ſagen, daß ſie mit ſich ſelbſt in Freude und Schmerz ſympathiſirten. Denn ihre Seele iſt beſtändig in Aufruhr, und gleichſam in Faktionen getheilt. Der eine Theil der Seele iſt vor Bosheit betrübt, weil er von gewiſſen Sachen abgehalten wird; die Sinnlichkeit zieht ihn auf die eine, der Verſtand auf die andere Seite.

Wenn es aber auch nicht möglich iſt, daß er im genaueſten Sinne zugleich ſich freuen und betrüben kann: ſo kann er doch wenigſtens kurze Zeit darauf, nachdem er ein Vergnügen genoſſen hat, ſich darüber ärgern, daß er es genoſſen hat, und es verwünſchen, daß er je dieſe Sachen angenehm gefunden habe. Denn alle ſchlechten Menſchen ſind einer immer währenden Reue ausgeſetzt. Um deßwillen ſcheint alſo der ſchlechte Menſch auch gegen ſich ſelbſt nicht freundſchaftlich geſinnt ſeyn zu können, weil er nichts an ſich hat, was der Freundſchaft werth wäre.

Wenn dieß aber nun ein höchſt bejammerns- würdiger Zuſtand iſt; ſo müſſen wir uns um deſto eifriger vor der ſittlichen Verderbtheit hü- ten, und uns bemühen, rechtſchaffne und brave Leute zu werden. Auf dieſe Weiſe werden wir ſowohl mit uns ſelbſt in Freundſchaft leben, als fähig werden, Freunde von andern zu ſeyn.

Fünftes Kapitel.

Inhalt. Vollſtändige Darlegung des Verhältniſſes zwiſchen Freundſchaft und Wohlwollen.

Das Wohlwollen ſieht der Freundſchaft ähnlich, aber iſt doch von ihr verſchieden. Erſtlich findet das Wohlwollen auch gegen Unbekannte Statt; es bleibt noch Wohlwollen, wenn es auch dem Andern nicht bekannt iſt: aber Freundſchaft iſt in keinem von beyden Fällen möglich. Doch das habe ich ſchon oben geſagt. Aber noch auf eine andere Weiſe iſt das Wohlwollen von der Freundſchaft verſchieden, weil es keine eigentlich zärtliche Zuneigung in ſich ſchließt und daher weder mit einem lebhaften Verlangen noch mit eifrigen Beſtrebungen verbunden iſt, — zwey Sachen, welche die Freundſchaft immer begleiten. Ueberdieß erfordert dieſe letztere immer einen gepflogenen Umgang: das Wohlwollen aber kann plötzlich und ohne alle vorhergehende Bekanntſchaft entſtehen; wie z. B. gegen Wettkämpfer oder Schauſpieler, die man zum erſten Mahle ſiehet. Dieſen iſt man günſtig, man will ihnen wohl; aber eine große Mühe würde man um ihrentwillen

nicht übernehmen: denn, wie geſagt, dieſe Zunei-
gung entſtand plötzlich und iſt nur noch ganz
oberflächlich.

Indeß ſcheint doch das Wohlwollen der An-
fang der Freundſchaft, ſo wie das Wohlgefallen
an der Geſtalt eines Frauenzimmers der Anfang
der Liebe zu ſeyn. Denn niemand wird verliebt
in eine Perſon, deren Anblick ihm nicht Ver-
gnügen gemacht hätte. Aber deßwegen iſt der,
welcher die Geſtalt eines Frauenzimmers mit
Vergnügen betrachtet, noch nicht in ſie verliebt,
ſo lange er nicht einen lebhaften Wunſch, bey ihr
zu ſeyn, und ein unangenehmes Gefühl bey ihrer
Abweſenheit hat. Auf gleiche Weiſe iſt es nicht
möglich, daß Perſonen Freunde gegen einander
ſeyn ſollten, die ſich gegenſeitig nicht wohlwollen:
aber umgekehrt ſind nicht alle die, welche einander
wohlwollen, Freunde. Der, welcher einem An-
dern wohl will, wünſcht ihm bloß das Gute,
würde aber nichts mit ihm gemeinſchaftlich un-
ternehmen, oder ſich ſeinetwegen vieler Mühe
und Beſchwerde unterziehen wollen. Daher
würde es wohl keine unſchickliche Vorſtellung
ſeyn, wenn man das Wohlwollen eine träge,
unthätige Freundſchaft nennte, und von ihm ſag-
te, daß es erſt durch die Länge der Zeit, durch

nähere Bekanntſchaft und gepflogenen Umgang zur Freundſchaft erwachſen könne; doch niemahls zu derjenigen, welche auf dem Nutzen oder auf dem Vergnügen beruht: denn aus dieſen Bewegungsgründen entſteht das eigentliche Wohlwollen niemahls. Der, welcher von dem Andern Wohlthaten empfangen hat, erfüllt bloß eine Handlung der Gerechtigkeit, wenn er ſeinem Wohlthäter Zeichen von Wohlwollen giebt. Der hingegen, welcher das Glück und das Wohlſeyn des Andern bloß deßwegen gerne ſieht, weil er ſelbſt Hoffnung hat, ſich durch jenen zu bereichern oder ſeine Umſtände zu verbeſſern, iſt nicht ſowohl wohlwollend gegen den Andern, als gegen ſich ſelbſt. So wie auch der kein wahrer Freund iſt, der ſich bloß deßwegen dem Andern gefällig macht und ſeinen Umgang ſucht, um einen gewiſſen Nutzen davon zu ziehen.

Ueberhaupt iſt Wohlwollen eine Geſinnung, die immer auf gewiſſe perſönliche Eigenſchaften und Tugenden geht, und dann entſteht, wenn uns jemand ſittlich gut, edel, tapfer, oder etwas dergleichen zu ſeyn ſcheint; wie ich oben ſchon in Abſicht der Wettkämpfer geſagt habe.

Sechstes Kapitel.

Inhalt. Verhältniß der Eintracht zur Freundſchaft. Jene wird ſo wie dieſe vorzüglich durch die Tugend befördert.

Auch die Einigkeit unter Menſchen ſcheint etwas der Freundſchaft ähnliches zu ſeyn. Daraus erhellt aber auch, daß ſie nicht einerley iſt mit der Uebereinſtimmung der Meinungen. Denn dieſe kann auch unter Leuten Statt finden, die einander gar nicht kennen. Auch ſagen wir nicht von Allen, die über irgend einen Gegenſtand gleich denken, z. B. über die Geſtirne und die himmliſchen Körper, daß ſie einig unter ſich ſind. Denn mit dieſer Gleichheit der Meinungen iſt nichts freundſchaftliches verbunden. Aber dann ſagen wir von Staaten, daß ſie unter ſich einig ſind, wenn ſie in Abſicht ihres Intereſſe gleiche Meinungen hägen, eben dieſelben Abſichten verfolgen und das, was ihnen gemeinſchaftlich gut däucht, ausführen. Denn dieſe Uebereinſtimmung der Meinungen bezieht ſich auf praktiſche Gegenſtände, und zwar auf ſolche, die von Wichtigkeit ſind, und zweyen oder mehrern gemein ſeyn kön-

nen: wenn z. B. mehrere Städte unter ſich übereinkommen, daß ihre obrigkeitlichen Aemter durch Wahlen beſetzt werden ſollen, oder daß ſie mit den Lacedämoniern einen Bund ſchließen wollen, oder daß Pittacus in Mitylene regieren ſoll, wofern er es anders ſelbſt will. Wenn aber von mehrern Staaten oder Perſonen jeder ſelbſt herrſchen will, wie die Söhne des Oedipus in den Phönicierinnen des Euripides, ſo entſteht Uneinigkeit und Aufruhr. Denn das heißt nicht einig ſeyn, wenn von mehrern Perſonen eine jede eben die Vorſtellungen oder Begierden, wie die andre, hat, ſondern, wenn ſie zugleich auch in Abſicht der Perſon übereinkommen, für welche ſie den Gegenſtand wünſchen. Wenn z. B. das Volk und die beſſere Gattung von Leuten beyde übereinſtimmen, daß die angeſehenſten und beſten Bürger regieren ſollen: ſo ſind ſie einig. Denn in dieſem Falle kann ihnen beyden zugleich ihr Wunſch gewährt werden. Die Einigkeit ſcheint eine Art von politiſcher oder bürgerlicher Freundſchaft zu ſeyn; denn ſie bezieht ſich, wie ich ſchon geſagt habe, auf das Nützliche und auf die Dinge, welche die Erhaltung und den Genuß des Lebens betreffen.

Eine ſolche Einigkeit aber findet nur bey rechtſchaffenen Leuten Statt. Denn nur dieſe ſind mit ſich ſelbſt übereinſtimmig und daher auch unter einander, weil ſie faſt immer dieſelben Sachen in Gedanken haben. Das, was rechtſchaffne Leute ein Mahl wollen und beſchließen bleibt unverändert; ſie werden nicht, wie das Meer im Euripus, von entgegengeſetzten Strömen hin und hergetrieben. Sie wollen und beſchließen aber das Gerechte und das Nützliche: denn dieß ſind die gemeinſchaftlichen Zwecke, wornach ſie ſtreben.

Laſterhafte oder unſittliche Menſchen aber können nie einig ſeyn, ausgenommen auf kurze Zeit (ſo wie ſie auch Freunde ſeyn können): weil jeder von ihnen von dem Vortheile den größern Theil für ſich begehrt, von den Arbeiten aber und den Beyträgen dazu den kleinſten Theil übernehmen will. Da jeder für ſich eben das begehrt und ſucht, was der Andere; ſo lauert der Argwöhniſche auf ſeinen Nachbar und legt ihm Hinderniſſe in den Weg. Und ſo geht das gemeine Beſte zu Grunde, da keiner für dieſes, ſondern jeder nur für ſich ſelbſt ſorget. Daher entſteht unter ſolchen Aufſtand und Uneinigkeit,

indem jeder den Andern zu ſeiner Pflicht und zur Ausübung der Gerechtigkeit zwingen, aber ſelbſt jene nicht thun und dieſe nicht üben will.

Siebentes Kapitel.

Inhalt. Warum man diejenigen, welchen man Gutes erwieſen hat, mehr zu lieben pflegt, als die, von welchen man Gutes empfangen hat.

Es iſt eine bekannte Erfahrung, daß Wohlthäter diejenigen, welche von ihnen Wohlthaten empfangen haben, mehr zu lieben ſcheinen, als umgekehrt die Empfänger einer Wohlthat die Urheber derſelben lieben: und man iſt wie bey einer unnatürlich ſcheinenden Sache, die Urſache hiervon zu wiſſen begierig.

Den Meiſten nun ſcheint es, daß es mit den Wohlthätern und denen, welchen ſie wohlgethan haben, eben der Fall iſt, als mit Gläubigern und Schuldnern. So wie nun bey geliehenen Geldern die Schuldner immer wünſchen, daß niemand vorhanden wäre, dem ſie ſchuldig ſind; den Gläubigern aber ſehr viel an der Erhaltung ihrer Schuldner gelegen iſt: eben ſo, ſcheint es, wünſchen die Wohlthäter auch das Daſeyn und die Erhaltung derer, welchen ſie wohlgethan haben, weil ſie von dieſen noch in

der Folge Dankerweiſungen erwarten; den letzteren aber iſt weit weniger daran gelegen, Perſonen zu wiſſen, welchen ſie etwas Empfangnes wieder zu erſtatten haben. Epicharmus würde nun hierbey vielleicht ſagen, daß dieſe Erklärung bloß von der Bösartigkeit derer, welche ſie machen, herſtamme. Sie ſcheint aber in der That aus der Beobachtung der menſchlichen Natur hergenommen zu ſeyn: denn die meiſten Menſchen ſind vergeßlich und ſind weit mehr darnach begierig, daß ihnen Gutes widerfahre, als daß ſie Andern Gutes erweiſen.

Es ſcheint indeß von der obigen Thatſache eine andere, mehr in der allgemeinen Natur liegende, Urſache zu geben; und eine ſolche, die der bey den Gläubigern und Schuldnern nicht ähnlich iſt. Denn zwiſchen dieſen iſt keine eigentliche Liebe: ſondern wenn die Gläubiger die Erhaltung ihrer Schuldner wünſchen, ſo geſchieht es bloß deßwegen, weil ſie ihr Geld von ihnen wieder haben wollen. Die hingegen, welche Andern wohlgethan haben, pflegen die Perſonen, welche Gegenſtände ihrer Wohlthätigkeit waren, zu lieben und werth zu halten, auch wenn ſie von ihnen gar keinen Nutzen haben, noch ins künftige hoffen können.

Das Verhältniß des Wohlthäters gegen den, welchem er Wohlthaten erwieſen hat, ſcheint daſſelbe zu ſeyn mit dem Verhältniß des Künſtlers gegen ſein Werk. Jeder liebt das ſeinige gewiß mehr, als er von ſeinem Werke würde geliebt werden, wenn dieſes belebt wäre. Am meiſten gilt dieſes vielleicht von den Dichtern und ihren Arbeiten. Mit einer recht väterlichen Zärtlichkeit lieben ſie dieſe Kinder ihres Geiſtes und ſchätzen ſie weit über ihren Werth.

Die Wohlthäter nun befinden ſich in einem, dieſem ähnlichen, Falle. Der Gegenſtand ihrer Wohlthätigkeit iſt gewiſſer Maßen ihr Werk; ſie lieben ihn daher mehr, als ſie von ihm geliebt werden, weil überhaupt der Urheber ſein Werk, aber nicht das Werk den Urheber liebt.

Die noch höhere Urſache hiervon liegt darin, daß allen Menſchen das Seyn die wünſchens- und liebenswürdigſte Sache iſt. Wir ſind aber bloß durch die Thätigkeit. Denn ſeyn heißt leben; und leben ſo viel, wie handeln. Der alſo, welcher ein Werk hervorbringt, iſt ſich darin einer Thätigkeit und alſo gewiſſer Maßen des Daſeyns bewußt. Er liebt alſo das Werk, weil er ſein Daſeyn liebt. Das iſt aber ein allgemeines phyſiſches Geſetz: denn alles, was dem Vermögen

nach vorhanden iſt, deſſen Daſeyn wird doch erſt durch die Thätigkeit, und dieſe durch das hervorgebrachte Werk, ſichtbar.

Dazu kommt, daß, da dem Wohlthäter ſeine Handlung, als eine moraliſch ſchöne, gefällt, er ſich auch über die Perſon freut, an welcher er dieſe Handlung ausgeübt hat. Der aber, welcher eine Wohlthat empfängt, kann ſich über die Handlung des Gebers nicht als über eine ſittliche Vollkommenheit ſeiner ſelbſt, ſondern höchſtens als über etwas nützliches freuen. Nun macht aber das Bewußtſeyn einer ſchönen Handlung weit mehr Vergnügen, und hat weit mehr anziehendes, als das Empfangen eines gewiſſen Vortheils. Eine gute Handlung iſt angenehm, als gegenwärtig in dem Augenblicke, da man ſie ausübt; ſie iſt angenehm als zukünftig in der Vorausſehung; ſie iſt angenehm, wenn ſie geſchehen iſt, durch die Erinnerung. Nun iſt dasjenige das Angenehmſte, was zu gleicher Zeit, wenn es da iſt, wenn es noch zu erwarten ſteht, und wenn es vergangen iſt, Vergnügen erweckt. Dem alſo, welcher eine Wohlthat erwieſen hat, bleibt ſein gutes Werk: denn das moraliſch Gute iſt immer dauerhaft. Für den aber, welcher ei-

ne Wohlthat empfangen hat, iſt der Nutzen vorübergehend. Und an eine vergangne gute Handlung erinnert man ſich immer mit Vergnügen: die Erinnerung an einen ehemahligen Vortheil aber macht gar keines, oder ein geringeres. Doch bey der Erwartung des Zukünftigen ſcheint es umgekehrt zu ſeyn.

Dazu kommt noch ferner, daß das Lieben einer Handlung, das Geliebtwerden aber einem Leiden ähnlich ſieht. Denjenigen alſo, welche im Thun, in der Erweiſung einer Thätigkeit, ihren Vorzug haben, — und das iſt der Fall der Wohlthäter, — ſind auch das Lieben und Werke der Liebe mehr eigen.

Ferner, jedermann liebt dasjenige ſtärker, was ihm mehr Mühe gekoſtet hat. So haben gemeiniglich diejenigen eine größere Liebe zum Gelde, welche es durch ihren Fleiß erworben als die es von ihren Aeltern geerbt haben. Nun ſcheint aber Wohlthaten zu empfangen gar keine Mühe zu koſten; Wohlthaten zu erweiſen aber mühſam und ſchwer zu ſeyn. Ein ähnlicher Umſtand macht, daß die Mütter ihre Kinder mehr lieben, als die Väter. Es koſtet den Erſteren

mehr, die Kinder zur Welt zu bringen: überdieß wiſſen ſie gewiſſer, daß ſie die ihrigen ſind. Bey den Wohlthätern ſcheint alſo ein ähnlicher Bewegungsgrund ähnliche Geſinnungen hervorzubringen.

Achtes Kapitel.

Inhalt. Die Selbſtliebe; die tadelnswürdige oder der Eigennutz, und die weiſe und tugendhafte.

Eine andere Frage wird aufgeworfen: ob man ſich ſelbſt am meiſten lieben dürfe, oder ob man Andre mehr als ſich ſelbſt lieben müſſe.

Das Erſtere ſcheint wahr, wenn man bedenkt, daß man diejenigen tadelt, welche ſich ſelbſt über alles lieben, und daß, wenn man jemanden einen eigenliebigen Menſchen nennt, man ihm immer dadurch einen moraliſchen Fehler Schuld giebt. Es ſcheint auch der ſchlechte und unſittliche Menſch Alles um ſein ſelbſtwillen zu thun: und dieß um ſo viel mehr, je fehlerhafter ſein Charakter iſt. Das iſt daher auch der gewöhnliche Vorwurf, welcher ihm gemacht wird, daß er, außer ſich ſelbſt und ſeinem Vortheile, keinen andern Bewegungsgrund ſeiner Handlungen kennt. Der tugendhafte und ſittlich gebildete Mann hingegen hat bey ſeinen Handlungen das Sittlichſchöne derſelben zu ſeiner Triebfeder, und was er für einen Freund thut, thut er um des Freundes ſelbſt willen; ſich ſelbſt

aber und das Seinige ſetzt er ganz dabey bey Seite: — dieß Alles um ſo viel mehr, je beſſer er ſelbſt iſt.

Die Vertheidiger der entgegenſtehenden Meinung erwiedern hierauf: daß dieß ſchöne Worte ſind, denen doch die menſchlichen Handlungen durchaus widerſprechen; und hiervon liege der Grund in der Natur der Sache. Denn, ſagen ſie, wenn wir denjenigen am meiſten lieben müſſen, der am meiſten unſer Freund iſt; der beſte Freund aber derjenige iſt, dem, wenn er ſeinem Freunde Gutes wünſcht, nur an dem Glücke deſſelben, nicht daran gelegen iſt, daß jemand ſeine Geſinnungen wiſſe: ſo muß jeder Menſch ſich ſelbſt am meiſten lieben; denn in ſich ſelbſt findet er am meiſten dieſe Geſinnungen gegen ſich; in ihm ſelbſt vereinigt ſich alles Uebrige, wodurch der wahre Freund charakteriſirt wird. Es wird daher auch allgemein geſagt, daß die Liebe und die Freundſchaft jedes Menſchen von ihm ſelbſt ausgehen, und die Liebe gegen andere gleichſam nur eine Erweiterung der Selbſtliebe ſey. Damit ſtimmen auch alle ſprichwörtlichen Beſchreibungen der Freundſchaft überein, wie z. B. wenn man ſagt: daß zwey Freunde ein Herz

und eine Seele ſind; daß unter Freunden Alles gemein iſt; daß Freundſchaft Gleichheit, daß ein Jeder ſich ſelbſt der Nächſte iſt, u. ſ. w. Denn alle dieſe Beſchreibungen finden bey niemanden mehr Statt, als bey dem Menſchen im Verhältniß gegen ſich ſelbſt, und hieraus ſchließen ſie, daß jeder ſein eigener, beſter Freund ſey, und daß man ſich ſelbſt am meiſten lieben müſſe.

Man kann mit Recht zweifelhaft ſeyn, welcher von dieſen beyden Meinungen man beyzutreten habe, da für beyde Gründe vorhanden ſind. Um deſto billiger iſt es aber, ſolche Sätze zu prüfen, um zu beſtimmen, wie viel und in wie fern jeder davon Wahrheit enthalte.

Vielleicht wird die Sache deutlicher, wenn wir die verſchiedenen Bedeutungen aus einander ſetzen, in welcher jeder Theil das Wort Selbſt- oder Eigenliebe nimmt.

Diejenigen, welche es als einen Vorwurf brauchen, verſtehen unter ſich ſelbſt Liebenden diejenigen, die, in Abſicht auf Geld und Gut, in Abſicht der Ehre, oder körperlicher Vergnügungen, immer vor Andern vieles voraus haben wollen. Denn dieß ſind die Dinge, welche der große Haufe begehrt; darnach trachten die meiſten, als nach den größten Gütern. Und

um deßwillen veranlaſſen ſie auch den Streit unter den Menſchen. Diejenigen nun, welche in Abſicht dieſer Güter nur ſich bedenken und andere davon ausſchließen wollen, zeigen eben dadurch an, daß ſie ihren Begierden nachgeben, daß ſie ganz den Leidenſchaften und dem ſinnlichen, vernunftloſen Theile der Seele unterworfen ſind. So iſt der große Haufe beſchaffen, und nach ihm, und alſo nach dem ſchlechtern Theile der Menſchen, iſt der Begriff, den man dem Worte Selbſtliebe gegeben hat, gebildet worden.

Diejenigen alſo, welche in dieſem Sinne eigenliebig ſind, werden mit Recht getadelt. Und augenſcheinlich iſt dieß die gewöhnlichſte Bedeutung, in welcher man das Wort eigenliebig gebraucht, nach welcher es Perſonen anzeigt, die, in Abſicht der oben genannten Güter, ſich vor allen Andern den Vorzug geben. Denn wenn jemand beſtändig danach trachtete, mehr, als alle andern Menſchen, gerecht zu handeln, mäßiger zu ſeyn, oder irgend eine andere Tugend in höherer Vollkommenheit auszuüben, als andere, — wenn überhaupt er ſich das Sittlichſchöne gleichſam allein zuzueignen ſuchte: ſo wird niemand ihn deßhalb eigenliebig nennen. Und doch ſcheint die-

ſer gerade am meiſten eigenliebig zu ſeyn: denn er eignet ſich ſelbſt gerade die höchſten und vortrefflichſten Güter zu, und ſucht von ſeinem Selbſt gerade den vornehmſten Theil zu befriedigen, dem er auch alle ſeine Handlungen unterordnet. So wie nun ein Staat und jedes andere Zuſammengeſetzte vornehmlich in dem Theile zu exiſtiren ſcheint, der in ihm der vorzüglichſte und der herrſchende iſt; ſo gehört auch das Ich im Menſchen dieſem vorzüglichſten Theile zu. Derjenige liebt alſo am meiſten ſich ſelbſt, der dieſen Theil vor allen andern liebt, und ihn zu befriedigen ſucht. Eben ſo ſagen wir von einem Menſchen, daß er ſelbſt ſeiner mächtig oder nicht mächtig ſey, nach dem bey ihm die Vernunft die Herrſchaft führt oder derſelben beraubt iſt. Ein Beweis, daß man den Menſchen ſelbſt für einerley hält mit ſeiner Vernunft. Eben deßwegen ſcheint auch der Menſch dann am meiſten ſelbſt und freywillig zu handeln, wenn er am meiſten mit Vernunft handelt.

Beydes nun iſt klar genug, daß in jedem Menſchen der vernünftige Theil am meiſten Er ſelbſt iſt; und daß der Tugendhafte am meiſten dieſen Theil von ſich liebt. Und ſo wäre er alſo im höchſten Grade ſelbſtliebend, aber nach einem

ganz andern Sinne, als nach welchem die Selbſt-
liebe zuvor war getadelt worden. Und der Un-
terſchied zwiſchen dieſen beyden Arten der Selbſt-
liebe iſt ſo groß, wie der zwiſchen einem Leben
nach der Vernunft und einem Leben nach der
Sinnlichkeit, zwiſchen dem Streben nach dem
Sittlichſchönen und dem nach dem Scheinbar-
nützlichen. Diejenigen nun, welche ſich um ei-
nen Vorzug über andere in Ausübung ſittlich-
ſchöner Handlungen bewerben, erhalten von je-
dermann deßhalb Billigung und Lob. Denn
wenn alle Menſchen in Abſicht des Sittlichſchö-
nen mit einander wetteiferten und jeder ſich an-
ſtrengte, das Beſte und Vortrefflichſte zu thun;
ſo würde im Allgemeinen jeder erhalten, was
ihm gebührt: und doch würde jeder insbeſondere
in dem Beſitze der größten aller Güter ſeyn,
wenn anders die Tugend ein ſolches Gut iſt.

Dem zufolge alſo muß der gute Menſch
ſelbſtliebend ſeyn. Denn er wird durch die Aus-
übung ſittlich ſchöner Handlungen ſowohl ſein
eignes Wohl befördern, als Andern nützlich
werden.

Der böſe oder ſchlechte Menſch hingegen darf
nicht ſelbſt- oder eigenliebig ſeyn. Denn indem

er nur niedrigen und verderbten Neigungen folgt, wird er ſich ſelbſt und ſeinem Nächſten ſchaden.

Bey dem böſen oder ſchlechten Menſchen ſind die beyden Sachen, was er thun ſoll und was er thut, unterſchieden. Bey dem Rechtſchaffnen und Guten hingegen iſt beydes eins und daſſelbe. Denn jede reine Vernunft wählt immer das Beſte, der Tugendhafte aber folgt der Vernunft.

Es iſt indeß von dem Tugendhaften, (ob wir ihn gleich, als am meiſten ſich ſelbſt liebend, betrachtet haben) vollkommen richtig, daß er vieles bloß zum Beſten ſeiner Freunde und ſeines Vaterlandes thue, und dieſen ſelbſt oft ſein Leben aufzuopfern bereit ſey. Er wird nähmlich für ſie Vermögen, Ehre und überhaupt alle die Güter, um welche ſich die Menſchen zu ſtreiten pflegen, hingeben, und für ſich nur das Sittlichgute behalten. Seine Selbſtliebe verläugnet ſich auch hier nicht; nur zieht er es vor, eine kurze Zeit mit lebhaften Empfindungen des Vergnügens, als eine lange mit ſchwachen und ſchläfrigen, zuzubringen. Es iſt ihm lieber, ein einziges Jahr ein edles und verdienſtvolles, als viele Jahre ein gemeines und alltägliches Leben zu führen. Und ſelbſt kann er in gewiſſen Fällen eine einzige große und ſchöne Handlung der Aus-

übung vieler kleinen Pflichten vorziehen. In dieſem letztern Falle befinden ſich diejenigen, welche ihrer Pflicht, der Freundſchaft oder der Vaterlandsliebe, ihr Leben aufopfern. Sie geben gleichſam ihr Leben hin, um für ihre Perſon einen hohen Grad moraliſcher Vortrefflichkeit zu erhalten.

Eben ſo wird der Tugendhafte gern einen Theil ſeines Vermögens hingeben, wenn er ſeinen Freunden dadurch einen größern Gewinn ſchaffen kann, und wird doch die Selbſtliebe dabey nicht vergeſſen. Denn ſein Freund erhält das Geld; aber er erhält das Verdienſt, welches in einer guten Handlung liegt; und ſo eignet er ſich in der That das größere Gut zu.

Auf dieſelbe Weiſe wird er in Abſicht der Ehre und obrigkeitlichen Würden handeln. Auch bey dieſen wird er ſich dem Freunde nachſetzen, in ſo fern dieß für ihn eine ſchöne und lobenswürdige Handlung iſt.

Ueberhaupt iſt es von dem tugendhaften Manne zu erwarten, daß er alle andern Dinge der Tugend und dem Sittlichſchönen nachſetze.

Doch iſt es möglich, zuweilen ſelbſt gewiſſe verdienſtliche Handlungen dem Freunde zu überlaſſen; weil es noch edler ſeyn kann, Urheber ei-

ner guten Handlung bey einem Freunde zu werden, als ſelbſt dieſe Handlung zu thun.

Das Allgemeine bleibt immer, daß der tugendhafte Mann von allen löblichen Sachen und Handlungen ſich denjenigen Theil zueignet, wobey die höchſte ſittliche Vortrefflichkeit iſt.

Auf dieſe Weiſe alſo darf und ſoll man ſelbſtliebend ſeyn, wie ich ſchon geſagt habe; nicht aber auf die Weiſe, wie es der große Haufe iſt.

Neuntes Kapitel.

Inhalt. Ob und wozu der Glückſelige Freunde nöthig habe. Er bedarf ihrer zu derjenigen Thätigkeit, in welcher der vernünftige und gute Menſch den vorzüglichſten Genuß ſeines Lebens findet.

Eine andere Frage, über welche die Meinungen getheilt ſind, betrifft den glückſeligen Mann, ob er wohl Freunde bedürfe oder nicht.

Von der einen Seite ſcheint es, daß die vollkommen Glücklichen auch ſich ſelbſt genug ſeyn müſſen und alſo der Freunde nicht bedürfen. Sie haben ja alles Gute, wozu hätten ſie alſo andrer Menſchen nöthig? Der Freund iſt aber nur dazu, daß er als ein andres Selbſt dem Menſchen dasjenige verſchaffe, was er durch ſich ſelbſt zu erlangen unvermögend iſt. Daher ſagt der Dichter:

„Wen das Schickſal glücklich macht,
„Was bedarf der Freunde?“

Von der andern Seite ſcheint es ungereimt, dem Glücklichen alle Güter zugeſtehen zu wollen,

und ihn des Freundes, — welcher von allen äußern Gütern das Größte iſt, zu berauben.

Wenn es überdieß noch mehr des Freundes Sache iſt, Gutes zu thun, als Gutes zu empfangen, wenn das Wohlthun dem guten Manne und dem tugendhaften Charakter ganz eigenthümlich iſt; und wenn es ſchöner iſt, Freunden, als Fremden wohlzuthun: ſo wird der glückliche Mann wenigſtens ſolcher Perſonen bedürfen, die von ihm Gutes empfangen können.

Daher iſt es auch zweifelhaft, ob man in glücklichen oder in unglücklichen Umſtänden der Freunde mehr nöthig habe. Der Unglückliche bedarf freylich Leute, die ihm wohl thun: aber der Glückliche bedarf eben ſo ſehr Leute, welchen er wohlthun könne.

Es iſt ferner ungereimt, aus dem glücklichen Manne einen Einſiedler zu machen. Niemand würde wünſchen, alle möglichen Güter zu beſitzen, wenn er ſie für ſich allein genießen ſollte: denn der Menſch hat von Natur Trieb und Anlage zur Geſelligkeit und iſt dazu gemacht, mit Andern zuſammen zu leben. Dem Glücklichen alſo, welcher alle natürlichen Güter beſitzen ſoll, kann auch dieſes nicht fehlen. Nun iſt aber das Zuſammenleben mit Freunden und guten Menſchen

dem mit Fremden oder mit dem Erſten dem Beſten weit vorzuziehen. Folglich muß auch der Glückliche Freunde haben.

Was meinen nun wohl diejenigen, welche die erſtere der beyden obigen Meinungen behaupten, und in wiefern ſagen ſie etwas Wahres?

Vielleicht in ſo fern, als der große Haufe keine andern Freunde kennt, als ſolche, welche Vortheil bringen. Solcher bedarf nun allerdings der glückliche Mann nicht, weil ihm nach dem Begriffe des Nahmens ſchon alles Gute zu Theil geworden ſeyn ſoll. Er bedarf auch derjenigen Freunde nur wenig, die es um des Vergnügens willen ſind. Denn da ſein Leben an und für ſich angenehm iſt, ſo bedarf es für ihn nicht eines fremden, von außen hinzukommenden Vergnügens. Weil nun der glückliche Mann ſolcher Freunde nicht bedarf: ſo ſchließt man, daß er gar keiner Freunde bedürfe. Das iſt aber keinesweges richtig: denn ſchon im Anfange dieſes Werks habe ich geſagt, daß die Glückſeligkeit in einer gewiſſen Thätigkeit beſtehet. Das Thun aber, oder die Ausübung der Thätigkeit iſt etwas, das geſchieht, nicht etwas, das da iſt; etwas das ſich immer wieder erneuert, nicht etwas,

das unverändert fortdauert, wie ein Stück des Eigenthums.

Wenn nun das Glücklichſeyn im Leben und Thätigſeyn beſteht, der gute und glückliche Mann ſich aber eben dadurch unterſcheidet, daß ſeine Thätigkeit gut oder angenehm iſt; wenn ferner zu dem Angenehmen auch dasjenige gehört, was mit uns in genauer Verbindung ſteht; wenn wir andre Menſchen beſſer als uns ſelbſt, und ihre Handlungen beſſer, als unſre eignen, beobachten können; und wenn endlich die Handlungen rechtſchaffner Leute, die zugleich unſre Freunde ſind, uns, in ſo fern wir ſelbſt gut ſind, nothwendig durch ihre Beobachtung Freude machen; (denn ſie haben beyde Eigenſchaften, die ihrer Natur nach angenehm ſind; die innere Güte und die Verwandtſchaft mit uns:) ſo wird auch der glückliche Mann ſolcher Freunde bedürfen, wofern er anders an dem Anſchauen guter und ihm naher Handlungen ein Vergnügen findet. Denn von dieſer Art ſind die Handlungen eines rechtſchaffnen Mannes, der unſer Freund iſt.

Ferner, jedermann glaubt, daß der glückſelige Mann auch ein angenehmes Leben führen müſſe. Nun iſt aber ein einſames Leben ein unangenehmes und beſchwerliches Leben. Denn es iſt

ſchwer, mit ſich ſelbſt allein, immer in einer wünſchenswürdigen Thätigkeit zu bleiben: mit und unter andern Menſchen aber und in Beziehung auf ſie iſt es leicht, immer thätig zu ſeyn. Nun iſt aber, nach der Natur des Vergnügens, nichts angenehmer, als eine ununterbrochene Thätigkeit. Und dieſe muß alſo auch der Antheil des glücklichen Mannes ſeyn.

Ueberdieß freut ſich der Tugendhafte, in ſo fern er dieß iſt, über alle nach den Geſetzen der Tugend eingerichteten Handlungen Anderer und wird von allen, aus Bosheit oder Unſittlichkeit herſtammenden, eben ſo beleidigt, wie ein Tonkünſtler an ſchönen Melodien Vergnügen findet, und von einem unharmoniſchen Geſange beleidiget wird.

Auch iſt es eine Uebung für die Tugend eines Menſchen ſelbſt, wie ſchon Theognis ſagt, wenn er viel mit guten und tugendhaften Menſchen zuſammen iſt.

Doch wenn wir noch gründlicher in die Natur der Sachen eindringen; ſo wird ſich zeigen, daß ein tugendhafter Freund für den Tugendhaften, der Natur nach, ein wünſchenswerthes Gut iſt.

Wir haben nähmlich geſagt, was ſeiner Natur nach und weſentlich gut iſt, ſey für den Tugendhaften immer auch relativ gut und angenehm.

Zu dieſen weſentlichen Gütern gehört auch das Leben. Das Leben definirt man bey den Thieren durch das Vermögen zu empfinden, bey dem Menſchen durch das Vermögen zu empfinden und zu denken. Jede Fähigkeit führt auf die Ausübung derſelben oder die Thätigkeit, und in dieſer zeigt ſich eigentlich das Weſen derſelben. Folglich iſt das Leben im eigentlichen und vornehmſten Sinne nur im wirklichen Empfinden oder Denken.

Das Leben aber gehört unter die Dinge, welche an ſich und abſolut gut und angenehm ſind. Denn es iſt etwas durchaus beſtimmtes *): das Beſtimmte aber iſt der Natur des Guten näher verwandt.

---

*) Aus den Unterſuchungen des folgenden Buches (im 2ten Kapitel) auf welche Ariſtoteles gleich nachher ſelbſt den Leſer hinweiſt, erhellet, daß dieſe durchgängige Beſtimmtheit ſich auf den Grad bezieht. Durchaus beſtimmt nennt er dasjenige, wobey kein Mehr oder Weniger Statt findet. Das Gegentheil davon nennt er unbeſtimmt.

Das nun, was weſentlich gut iſt, iſt auch für den tugendhaften Mann beziehungsweiſe gut. (Doch muß man hier dasjenige Leben, das mit ſchlechten Handlungen oder in Schmerzen zugebracht wird, ausnehmen, denn ein ſolches iſt, wie die Sachen, die in demſelben enthalten ſind, unbeſtimmt; wie dieß in dem Folgenden, wo ich von Schmerz und Vergnügen reden werde, deutlicher werden wird.)

Wenn nun das Leben an ſich gut und angenehm iſt, (wie dieß ſchon aus der allgemeinen Begierde zu leben erhellet:) ſo iſt es für die tugendhaften und glückſeligen Menſchen am meiſten ein Gut, weil dieſe ihr Leben auf die wünſchenswertheſte Weiſe führen, und am meiſten mit Vergnügen anfüllen.

Der, welcher ſieht, iſt ſich zugleich bewußt oder empfindet, daß er ſieht; der welcher hört, empfindet, daß er hört; der, welcher geht, iſt ſich des Gehens bewußt, und ſo iſt bey jeder andern Thätigkeit eine Empfindung vorhanden, daß wir thätig ſind. Man könnte alſo mit Recht ſagen, daß wir unſre Empfindungen empfinden und unſre Gedanken denken.

Nun ſind wir aber nur in ſo fern uns bewußt, daß wir da ſind, als wir uns bewußt

ſind, daß wir empfinden oder denken. Denn in einem von dieſen beyden beſtand, wie wir vorhin ſagten, unſer Leben.

Wenn nun das Leben ein Gut der Natur nach iſt; und wenn das Bewußtſeyn, ein Gut zu beſitzen, angenehm iſt: ſo muß das Bewußtſeyn des Lebens, und alſo die Wahrnehmung des Empfindens und Denkens unter die an ſich angenehmen Sachen gehören.

Nun iſt aber das Leben vorzüglich für die guten Menſchen wünſchenswürdig, weil das Daſeyn für ſie ein Gut iſt. Sie haben alſo nothwendig an der Wahrnehmung dieſes Gutes ein Vergnügen.

Es verhält ſich aber der gute Menſch gegen ſeinen Freund eben ſo, wie gegen ſich ſelbſt. Denn der Freund iſt ein anderes Selbſt. So wie es nun für ihn wünſchenswürdig iſt, ſelbſt zu ſeyn: ſo, oder beynahe ſo iſt auch das Daſeyn eines Freundes für ihn wünſchenswürdig.

Nun war ihm aber ſein eignes Daſeyn wünſchenswerth, in ſo fern er ſein Daſeyn, als das Daſeyn eines guten Menſchen, empfand: er muß alſo auf gleiche Weiſe, wenn das Daſeyn des Freundes ihm wünſchenswerth ſeyn ſoll, die-

ſes Daſeyn empfinden und gewahr werden. Dieß kann aber nicht anders geſchehen, als wenn er mit ihm umgeht, und durch Geſpräche und den gegenſeitigen Umtauſch der Ideen die Gemeinſchaft mit ihm unterhält. Hierin, im Geſpräch und in der Mittheilung der Gedanken, beſteht bey den Menſchen das Zuſammenleben: — nicht, wie bey den Thieren, bloß darin, daß ſie auf einem gemeinſchaftlichen Flecke weiden und ſich aufhalten.

Wenn demnach für den Glücklichen das Daſeyn, als etwas weſentlich Gutes und Angenehmes, wünſchenswerth iſt; und wenn das Daſeyn eines Freundes mit ſeinem eignen Daſeyn etwas ähnliches hat: ſo muß auch der Freund unter die wünſchenswürdigen Sachen für ihn gehören. Was ihm aber wünſchenswürdig iſt, das muß er auch beſitzen, oder er würde in ſo fern eines Gutes beraubt, und alſo nicht vollkommen glücklich ſeyn.

Der Schluß von allem iſt, daß auch der, welcher auf eine vollkommene Glückſeligkeit Anſpruch macht, doch tugendhafter Freunde nicht entbehren kann.

Zehntes Kapitel.

Inhalt. Man kann der Freunde nicht viel haben.

Die Frage iſt: ſoll man ſich Freunde in ſo großer Anzahl als möglich, zu verſchaffen ſuchen? oder gilt auch von ihnen, was von den Gaſtfreunden der Dichter ſehr paſſend geſagt zu haben ſcheint:

„Der Gaſtverwandten weder viel noch keinen;“ daß man nähmlich weder ohne alle Freunde ſeyn, noch übermäßig viel Freunde haben müſſe?

Allerdings ſcheint dieſer Ausſpruch auf die Freunde, welche, bloß des Nutzens und der gehofften Dienſtleiſtungen wegen, zu Freunden gewählt worden ſind, ſehr genau zu paſſen. Denn ſolche Dienſte müſſen erwiedert werden: ſehr vielen aber Dienſte zu leiſten, iſt nicht nur beſchwerlich, ſondern das Leben reicht auch kaum dazu hin. Alle Freunde dieſer Art, die wir mehr haben, als wir zur Bequemlichkeit und dem Gebrauche unſers Lebens bedürfen, ſind läſtig und hindern uns an der beſten Anwendung unſrer Zeit und unſrer Kräfte. Solcher Freunde können wir alſo ſehr gut entübriget ſeyn.

Was diejenigen Freunde betrifft, welche bloß des Vergnügens wegen da ſind: ſo iſt auch von ihnen eine kleine Anzahl hinlänglich; ſo wie es nur wenig Gewürz bedarf, um die Speiſen wohlſchmeckend zu machen.

Aber nun fragt ſichs in Abſicht der tugendhaften Freunde: iſt es gut ihre Anzahl ſo ſehr als möglich zu vergrößern? oder giebt es, in der Menge der Freunde eben ſo, wie in der Bevölkerung einer Stadt, ein Maß, welches nicht überſchritten werden muß?

Denn weder würden zehen Perſonen genug ſeyn, eine Stadt auszumachen: noch würde aus hundert tauſend Perſonen eine Stadt werden können. Alle die Fragen über das Wie viel, Wie groß laſſen ſich nicht durch eine beſtimmte Anzahl, ſondern nur durch ein gewiſſes Mittel zwiſchen zwey Extremen beantworten. Ohne Zweifel giebt es einen ſolchen, wenn auch nicht genau beſtimmten, Maßſtab für die Anzahl der Freunde; und vielleicht iſt er dieſer, daß man nur ſo viel Freunde haben ſolle, als man bequem im täglichen Umgange genießen könne: denn dieſer tägliche und vertraute Umgang ſcheint das eigenthümlichſte Kennzeichen der Freundſchaft zu ſeyn. Daß es aber nicht möglich iſt, mit vielen

in vertrautem Umgange zu leben, und ſich unter ſie gleichſam zu theilen, iſt nicht ſchwer einzuſehen.

Dazu kommt, daß die, mit welchen wir zugleich vertraut umgehen wollen, auch unter ſich Freunde ſeyn müſſen, wenn ſie anders auf eine für uns angenehme Weiſe beyſammen ſeyn ſollen. Dieß iſt aber bey einer großen Anzahl ſchwer zu erhalten.

Auch iſt die Theilnehmung an den Freuden und Leiden unſrer Freunde ſchwer, wenn ihrer zu viele ſind. Denn es kann kommen, daß wir zu gleicher Zeit uns mit dem Einen freuen und mit dem Andern betrüben ſollten. Vielleicht iſt das alſo eine gute Regel, daß wir nicht ſowohl ſuchen müſſen ſehr viele Freunde zu haben, als nur ſo viele, als zur Unterhaltung eines angenehmen und nützlichen Umganges hinlänglich ſind. Auch ſcheint es unmöglich, die freundſchaftliche Zuneigung in einem hohen Grade gegen Viele zu haben; aus eben dem Grunde, aus welchem es nicht möglich iſt, in viele Perſonen zugleich verliebt zu ſeyn. Denn das Verliebtſeyn ſoll gleichſam den höchſten Grad der Liebe oder der Freundſchaft vorſtellen. Dieſes alſo findet nur gegen eine Perſon auf ein Mahl Statt: jede

lebhafte Zuneigung aber immer nur gegen Wenige.

Und dieß ſcheinen auch die Thatſachen zu beſtätigen: denn nie hat es viel Freunde in der engern Bedeutung dieſes Wortes gegeben; und die am meiſten geprieſenen Freundſchaften haben immer nur zwiſchen zwey Perſonen beſtanden. Diejenigen aber, welche ſo viele Freunde haben, und aller Welt ſo freundlich und zutraulich begegnen, ſcheinen im Grunde keines Menſchen wahre Freunde zu ſeyn, ausgenommen im bürgerlichen und politiſchen Sinne, welche Art von Freunden man auch bloß gefällige Menſchen (ἀρέσκους) zu nennen pflegt. Doch iſts in der That ſehr wohl möglich, als Mitbürger Freund von Vielen zu ſeyn, nicht in ſo fern man ſich aller Welt gefällig zu machen ſucht, ſondern in ſo fern man ein wahrhaft redlicher und billiger Mann iſt.

Diejenige Freundſchaft aber, welche bloß auf die Tugend gegründet iſt, die, wo jeder den andern bloß um ſein ſelbſt willen liebt, findet nie gegen Viele Statt. Denn man iſt ſchon glücklich, wenn man auch nur wenige Perſonen dieſer Art in ſeinem Leben findet.

Eilftes Kapitel.

Inhalt. Der Werth und das rechte Verhalten der Freunde in Glück und Unglück.

Bedürfen wir der Freunde mehr in glücklichen oder in unglücklichen Umſtänden? Für die eine und für die andere Beantwortung dieſer Frage, ſind Gründe vorhanden. Die Unglücklichen brauchen Hülfe; die Glücklichen brauchen Geſellſchafter und Leute, welchen ſie wohlthun können: denn es iſt natürlich, daß ſie andere an ihrem Glück wollen Theil nehmen laſſen.

Nothwendiger ſind alſo Freunde im Unglück. Daher braucht man auch alsdann am meiſten die nützlichen Freunde. Aber ein ſchöneres und edleres Gut iſt die Freundſchaft im Glück: daher ſucht man auch alsdann die verdienſtvollen Freunde auf; denn es iſt wünſchenswürdiger, dieſen wohlzuthun, und mit dieſen ſeine Zeit zuzubringen.

Indeß iſt auch die bloße Gegenwart von Freunden im Unglück, ſo wie im Glücke, angenehm. Denn alle die, welche leiden, finden ſich erleichtert, wenn Freunde an ihrem Schmerze Theil nehmen, wobey

es dann zweifelhaft bleibt, ob der Freund uns gleichſam einen Theil des Schmerzens abnimmt, indem er ihn ſelbſt empfindet; oder ob dieß nicht ſo ſey, ſondern bloß die an ſich angenehme Gegenwart des Freundes, und der Gedanke, daß er Mitleiden mit uns habe, unſern Schmerz geringer macht. Doch, ob die Erleichterung, welche das Mitleiden Anderer hervorbringt, aus dieſen oder andern Urſachen entſtehe, gehört jetzt nicht zu unſerm Vorhaben. Die Sache ſelbſt iſt als Thatſache richtig.

Es ſcheint aber die Gegenwart der Freunde einen aus angenehmen und unangenehmen Empfindungen zuſammengeſetzten Eindruck zu machen. Von der einen Seite iſt es an und für ſich, und beſonders dem Unglücklichen angenehm, Freunde um ſich zu ſehn. Ueberdieß iſt ihm durch die Gegenwart des Freundes gleichſam eine nahe Hülfe gegen ſeinen Schmerz verſchafft. Denn der Freund iſt dazu gemacht, durch ſeinen Anblick und durch ſeine Reden zu tröſten, wofern er außer ſeinem guten Willen auch noch das Geſchick dazu hat: denn er kennt den Charakter und die Denkungsart ſeines Freundes, und weiß, was ihm angenehm oder was ihm zuwider iſt. Von der andern Seite hingegen, iſt es ſelbſt ſchmerz-

haft, Andere von Unglücksfällen auf eine traurige Art gerührt zu ſehn: denn jeder hütet ſich an und für ſich, die Urſache von Schmerz für ſeine Freunde zu werden. Daher ſehen auch diejenigen Perſonen, welche von Natur mit einem männlichen Muthe begabt ſind, nicht gerne, daß ihre Freunde ihnen zu viel Mitleid bezeugen; ja, ſie können es nicht ausſtehen *), wofern ſie nicht noch in einem höhern Grade ſtandhaft, als ihre Freunde gerührt ſind. Ueberhaupt aber laſſen ſie zu ſolchen Zeiten ungerne diejenigen vor, die mit ihren Freunden gerne weinen und

*) Wird der Sinn dieſer etwas dunkeln Stelle nicht vielleicht deutlicher, wenn man ſie ſo überſetzt: „Sie „können eine ſolche Geſellſchaft nicht ertragen, „wofern ſie nicht durch ihre eigne Standhaftigkeit die Schwachheit ihrer Freunde beſiegen und „der Betrübniß derſelben Einhalt thun.“ Hatte Ariſtoteles bey dieſer Stelle nicht den Sokrates vor Augen, und deſſen Umgang mit ſeinen Freunden bey der Annäherung ſeiner Todesſtunde? Die Schilderung deſſelben in den beyden letzten Kapiteln des Phädon iſt wenigſtens als Beyſpiel zur Erläuterung unſrer Stelle vorzüglich geſchickt.

wehklagen, weil ſie ſelbſt nicht aufgelegt ſind, eins von beyden zu thun. Weiber aber, und Männer, welche denſelben ähnlich ſind, ſehen es gerne, wenn bey ihrem Unglück Andere recht viel ſeufzen und weinen, und lieben dieſe, als theilnehmende Freunde. Doch ich brauche nicht erſt zu ſagen, daß wir von dieſen beyden Muſtern, ſo wie in allen, dasjenige zu unſerer Nachahmung wählen müſſen, welches uns von der beſſern und vorzüglichern Perſon gegeben wird.

Die Gegenwart der Freunde in Zeiten des Glücks hat zuerſt das Angenehme, was in der Unterhaltung derſelben, — zum andern das, was in dem Gedanken liegt, daß ſie ſich über unſere Glückſeligkeit, und über das Gute, welches uns widerfährt, freuen.

Den bisherigen Betrachtungen zufolge, ſcheint es, daß man zu ſeinen glücklichen Ereigniſſen ſeine Freunde ſchnell und bereitwillig herbeyrufen müſſe, weil es ſchön und edel iſt, von dem Guten, was man ſelbſt beſitzt, Andern mitzutheilen, daß man aber bey Unglücksfällen nur langſam und ungern zu ihnen ſeine Zuflucht nehmen müſſe, weil man wünſchen ſoll, durch ſeine eigenen

Uebel Andere ſo wenig leiden zu laſſen, als möglich; daher iſt ihr Beyſtand im Unglück alsdann am meiſten aufzurufen, wenn ſie mit ihrer eignen geringſten Beſchwerde uns die größten Dienſte leiſten können.

Umgekehrt hingegen geziemt es ſich, daß wir zu unſern Freunden, wenn ſie unglücklich ſind, ſchnell und ungebeten herbeyeilen: denn nichts iſt dem Charakter eines Freundes gemäßer, als wohlzuthun, beſonders dem, welcher des Beyſtandes bedarf, und dem, welcher denſelben aus Beſcheidenheit nicht auffordert, — zwey Umſtände, welche die geleiſteten Dienſte ſowohl angenehmer als löblicher machen. Dann aber, wenn unſere Freunde glücklich ſind, müſſen wir zwar, wenn wir zu Erreichung ihrer Abſichten mitwirken können, ſie bereitwillig aufſuchen, weil auch dieß eine Haudlung und eine Anwendung der Freundſchaft iſt: wenn es aber bloß darauf ankommt, mit glücklichen Freunden zu genießen, ſo müſſen wir zurückhaltender und weniger zudringlich ſeyn. Denn es iſt nicht edel, eine allzugroße Begierde zu zeigen, daß Andere uns Gutes erweiſen ſollen; doch müſſen wir uns auf der andern Seite hüten, daß wir nicht durch

eine zu hartnäckige Weigerung die Meinung von Unfreundlichkeit oder Stolz erregen: denn auch dieß pflegt zuweilen zu geſchehn.

Das Reſultat von Allem iſt, daß die Gegenwart von Freunden unter allen Umſtänden des Lebens eine wünſchenswürdige Sache iſt.

Zwölftes Kapitel.

Inhalt. Nothwendigkeit und Einfluß des Umganges in der Freundſchaft.

So wie für Liebhaber nichts angenehmer iſt, als ihre Geliebten zu ſehen, und ſo wie ſie dieſe Empfindung den übrigen Empfindungen der Sinne vorziehn, weil durch die Empfindung des Geſichts, ich will ſagen durch den Anblick der Schönheit, die Liebe entſteht und Nahrung bekömmt; ſo iſt hingegen für Freunde nichts wünſchenswerther, als mit ihren Freunden zu leben und umzugehn: denn die Freundſchaft iſt die Gemeinſchaft des Lebens. Ueberdieß iſt jeder in Beziehung auf ſeinen Freund eben ſo geſinnt, als in Beziehung auf ſich ſelbſt. Nun iſt für jeden die Empfindung ſeines eignen Daseyns angenehm, alſo auch die Empfindung von dem Daseyn ſeines Freundes. Dieſe Empfindung aber iſt actu in ihnen erſt dann vorhanden, wenn ſie bey einander ſind, und mit einander Umgang pflegen. Sie verlangen alſo darnach auch ganz natürlich. Und was es auch immer ſey, worin das Seyn eines jeden beſtehe, oder

um deſſentwillen er zu leben wünſcht; ſo wünſcht er, eben dieß mit ſeinen Freunden gemeinſchaftlich zu thun. Daher die Einen mit ihren Freunden trinken, die Andern ſpielen, die Dritten gymnaſtiſche Uebungen treiben, die Vierten jagen, die Fünften philoſophiren, — Alle aber damit ihre Zeit zubringen, was ſie ſonſt im Leben am meiſten lieben. Denn da ſie mit ihren Freunden im eigentlichen Verſtande zuſammen leben wollen; ſo thun ſie das, und nehmen das gemeinſchaftlich mit ihnen vor, wodurch ſie am meiſten zu leben glauben. Daher kommt es, daß die Freundſchaft ſchlechter Menſchen immer die Urſache von ſchlechten Handlungen wird: denn ſie haben keine andere Gemeinſchaft, als in dem Böſen und Unſittlichen. Sie verderben ſich daher gegenſeitig, weil ſie ſich einander zu verähnlichen ſuchen. Die Freundſchaft guter Menſchen hingegen iſt ſelbſt eine Quelle des Guten, und wird durch den Umgang noch mehr erhöht. Indem Einer zu dem Zwecke des Andern mitwirkt, und Einer den Andern zurechtweiſ't, werden ſie beyde beſſer: denn natürlicher Weiſe nimmt man die Geſtalt derjenigen an, welchen man zu gefallen ſucht; daher der Dichter ſingt:

„Gutſeyn lernſt du von Guten.“ —

So viel von der Materie der Freundſchaft. Die nächſtfolgende, die wir zu unterſuchen haben, betrifft das Vergnügen.

Zehntes Buch.

Erſtes Kapitel.

Inhalt. Von dem Vergnügen. Wichtigkeit dieſes Gegenſtandes. Nothwendigkeit, in Unterſuchung und Darlegung deſſelben, der Natur und der Wahrheit getreu zu bleiben.

Auf die bisherigen Unterſuchungen folgt, glaube ich, nicht unſchicklich die vom Vergnügen.

Nichts ſcheint der Natur des Menſchen eigenthümlicher zu ſeyn, als die Empfindung von Luſt und Unluſt. Durch ſie wird der Menſch in ſeiner Jugend erzogen, indem man ihn durch dieſe beyden Triebfedern regiert. Aber auch für die ſittliche Vollkommenheit und Tugend des Mannes ſcheint es von großer Wichtigkeit zu ſeyn,

daß er ſich freue und betrübe, worüber er ſoll. Die Empfindungen von Luſt und Unluſt und die daraus entſtehenden Triebfedern erſtrecken ſich über das ganze Leben, und haben auf die Tugend ſowohl als auf die Glückſeligkeit einen ſehr mächtigen Einfluß. Denn welcher Menſch ſucht nicht das Angenehme, und wünſcht nicht, dem Unangenehmen zu entgehen? Gegenſtände von ſo großem praktiſchen Einfluſſe dürfen in einer Abhandlung über die Sitten am allerwenigſten übergangen werden: noch dazu, wenn dabey viele Fragen und widerſprechende Behauptungen vorkommen.

Die Einen nähmlich ſagen, das Vergnügen ſey eigentlich dasjenige, was wir gut nennen: die Andern im Gegentheil behaupten, es habe durchaus gar keinen Werth. Von dieſen Letzteren mögen einige vielleicht wirklich ſo denken; andere mögen aber vielleicht nur glauben, daß es zur Aufrechterhaltung der Sittlichkeit unter den Menſchen nützlich ſey, dem Vergnügen allen Werth abzuſprechen, wenn es auch wirklich einigen haben ſollte. Die meiſten Menſchen, ſagen dieſe Philoſophen, hängen ohne das auf die Seite des Vergnügens und ſind Sklaven ihrer Lüſte. Man muß alſo den krummgewordnen Stab auf die

entgegengeſetzte Seite beugen, und er wird gerade werden und in der Mitte ſtehen.

Allein ich fürchte, daß dieſes Räſonnement nicht Stich halte. Bey Dingen, wo es auf unſre eignen Handlungen und Leiden ankommt, finden die Meinungen und Behauptungen Anderer weniger Glauben, als die Thatſachen. Wenn alſo jene mit dem, was wir ſelbſt empfinden, ſtreiten; ſo verlieren ſie nicht nur im Ganzen ihr Anſehen, ſondern ſie machen auch das Wahre, was in ihnen liegen mag, verdächtig. Wenn man von dem Manne, welcher das Vergnügen ſo tief herabſetzte, einmahl gewahr wird, daß er ſelbſt nach dem Vergnügen ſtrebt; ſo macht dieß einen ſo übeln Eindruck, als wenn er ganz der ſinnlichen Luſt ergeben wäre und dieſelbe für das höchſte Gut hielte. Denn das Mehr und Weniger in einer Meinung oder einem Charakter unterſcheiden, iſt nicht die Sache des großen Haufens.

Es ſcheint alſo, daß diejenigen Grundſätze nicht bloß zu dem Endzwecke der Erkenntniß, ſondern auch für den praktiſchen Gebrauch die nützlichſten ſind, welche am genaueſten mit der

Wahrheit übereinſtimmen. Denn dieſen, da ſie mit den Thatſachen und den Erfahrungen eines jeden übereinſtimmen, ſtellt man bereitwillig Glauben zu. Sie bekommen alſo über die verſtändigen Menſchen ſo viel Gewalt, daß ſie ihnen zur Richtſchnur ihres Lebens dienen.

Zweytes Kapitel.

Inhalt. Ob das Vergnügen ein Gut oder das einzig wahre Gut ſey. Prüfung der Gründe für und wider dieſe Meinung. Reſultat der Prüfung.

Wir wollen zuerſt die verſchiednen Meinungen über das Vergnügen durchgehen.

Erſtens: Eudoxus erkannte das Vergnügen für ein wirkliches Gut. „Denn, ſagt er, ich ſehe alle lebendigen, vernünftigen und vernunftloſen Weſen mit Begierde darnach erfüllt. Der Gegenſtand der Begierde aber iſt bey allen Weſen etwas Gutes, und was am meiſten begehrungswürdig iſt, iſt auch das größte Gut. Daß alle Geſchöpfe von dem Vergnügen angezogen werden, kann für ein Zeichen gelten, daß es für alle ein Gut iſt. Denn jedes Weſen findet durch einen inſtinctartigen Trieb das für ihn Gute, ſo wie ſeine Nahrung. Das aber, welches alle begehren, und welches alſo für alle ein Gut iſt, muß auch ein Gut an ſich ſelbſt ſeyn."

Dieſe Begriffe und Sätze haben, mehr um des ſittlich guten Charakters ihres Urhebers wil-

len, als ihrer ſelbſt wegen, Beyfall gefunden: denn er ſchien ein vorzüglich nüchterner und mäßiger Mann zu ſeyn; und wenn er das Vergnügen unter die wahren Güter rechnete: ſo geſchah es nicht, weil er es ſelbſt ſehr liebte, ſondern weil er glaubte, daß ein ſolches Urtheil der Wahrheit gemäß wäre.

Er ſchloß dieſes auch noch ferner aus der Natur des Entgegengeſetzten, des Schmerzens. Denn da dieſer an ſich ein Gegenſtand des Abſcheues ſey, ſo müſſe das ihm entgegenſtehende Vergnügen an ſich etwas wünſchenswürdiges ſeyn.

Ueberdieß verdiene das den größten Vorzug, was wir nicht um eines andern Dinges, ſondern um ſeiner ſelbſt willen begehren. Von dieſer Art aber ſey, nach jedermanns Geſtändniß, das Vergnügen. Denn kein Menſch frage, was aus dem Vetgnügen herauskomme, oder zu welchem Ende er ſich vergnügen ſolle; und ſetze alſo voraus, daß das Vergnügen in ſich ſelbſt Endzwecks genug ſey.

Auch mache das Vergnügen, wenn es irgend einem Gute zugeſetzt wird, daſſelbe noch begehrungswürdiger: welcher Fall z. B. bey den Tugenden der Gerechtigkeit und Mäßigkeit Statt

findet. Wenn aber ein wirkliches Gut vermehrt werden ſoll, ſo kann es nur durch den Zuſatz einer ſolchen Sache geſchehen, die ſelbſt ein wahres Gut iſt.

Doch dieſes Raiſonnement ſcheint nur ſo viel zu zeigen, daß das Vergnügen mit unter die Güter gehöre, nicht aber daß es in einem höhern Grade, als irgend etwas anderes, gut genannt zu werden verdiene; oder daß es das höchſte Gut ſey.

Mit einem ähnlichen Grunde hat Plato gerade das Entgegengeſetzte zu beweiſen geſucht, daß nähmlich das Vergnügen nicht ein Gut an ſich oder κατ᾽ ἐξοχὴν ſey. Denn, ſagt er, auch ein angenehmes Leben iſt dann wünſchenswürdiger, wenn eine kluge Aufführung damit verbunden iſt, als wenn dieſe dabey fehlt: wenn aber das aus dem Vergnügen und einer andern Sache Zuſammengeſetzte beſſer iſt, als das Vergnügen allein; ſo kann dieſes nicht ein Gut an ſich ſeyn. Denn das weſentliche oder abſolute Gut kann durch den Zuſatz keines andern Dinges noch wünſchenswürdiger werden.

Doch auch dieſe Schlußfolge ſcheint mir nicht richtig; denn ſo würde auch keine andere Sache ein Gut genannt zu werden verdienen, die, mit

einem andern Gute vereiniget, noch wünſchens⸗würdiger wäre, als allein genommen. Von dieſer Art aber ſind alle Güter, wenigſtens alle die, deren wir Menſchen theilhaftig werden können, und von dieſen iſt doch hier nur die Rede. *)

Ein anderer Einwurf gegen die Argumente des Eudoxus, — daß dasjenige nicht eben ein Gut seyn müſſe, was der Gegenſtand allgemeiner Begierden iſt, hat wenig Gewicht. Jedermann ſieht die allgemeine Uebereinſtimmung der Menſchen in einer gewiſſen Meinung für ein Kennzeichen ihrer Wahrheit an. Und der, welcher dieſen Beweisgrund verwirft, wird ſchwerlich im Stande ſeyn, beſſere für ſeine Behauptungen vorzubringen.

*) Es ſcheint, es habe hier der Ueberſetzer, (vielleicht nach einer nicht zu verwerfenden Conjectur,) für τί οὖν ἐστὶ ꝛc. geleſen τί δ᾽ οὐκ ꝛc. Denn nach der gemeinen Leſart hätte er, wenn er die Stelle dem Vorhergehenden ſo gut als möglich anpaſſen wollte, etwa überſetzen müſſen: „Was iſt denn nun aber dasjenige, was in dieſer Hinſicht den Nahmen Gut wirklich verdient, und deſſen wir Menſchen auch th. w. k.? denn von einem ſolchen iſt hier n. d. R.“

Ja, wenn es bloß die vernunftloſen Geſchöpfe wären, welche nach dem Vergnügen verlangten, ſo würde der Einwurf etwas bedeuten. Da aber auch die mit Vernunft begabten und die nach Vernunft wirklich denkenden und handelnden dem Vergnügen nachtrachten: wie könnte gegen eine ſolche Uebereinſtimmung jener Einwurf irgend etwas gelten?

Vielleicht liegt aber auch in den niedrigern und unvollkommnern Geſchöpfen, dergleichen die Thiere ſind, eine höhere und beſſere Natur verborgen, als ihrem jetzigen Zuſtande gemäß iſt: welche Natur denn auch das mit ihr übereinſtimmende Gute in den äußern Gegenſtänden aufſucht und begehrt.

Eine andere Einwendung macht man, wie es ſcheint, mit Recht, gegen den Beweis, welchen Eudoxus aus dem Entgegengeſetzten führt. Denn, ſagt man, wenn der Schmerz ein Uebel iſt, ſo folgt deßwegen nicht, daß das Vergnügen ein Gut ſeyn müſſe. Denn ein Uebel kann dem andern entgegengeſetzt, und beyde können es einem dritten ſeyn, das weder gut noch böſe iſt.

Der allgemeine Satz, welchen dieſer Einwurf enthält, iſt nicht unrichtig: aber er verliert ſeine Wahrheit, wenn er auf unſern vorliegenden Fall

angewandt wird. Denn wären beyde, der Schmerz und das Vergnügen, Uebel: ſo müßten auch beyde Gegenſtände des Abſcheues ſeyn. Wären ſie aber beyde gleichgültige Sachen: ſo müßte auch keines von beyden begehrt oder geflohen, oder ſie müßten es beyde in gleichem Grade werden. Nun aber lehrt die Erfahrung, daß alle Geſchöpfe das eine als ein Uebel fliehen, das andere als ein Gut begehren. Hierdurch wird alſo die Art ihrer Entgegenſetzung hinlänglich beſtimmt.

Andere ſagen, daß das Vergnügen nicht unter die Güter gehören könne, weil es nicht unter die Qualitäten gehöre. Denn auch die tugendhaften Handlungen, auch die Glückſeligkeit ſelbſt iſt keine Qualität des Menſchen, und doch gehören beyde unſtreitig zu den Gütern.

Noch andere ſagen, das Gute ſey etwas Beſtimmtes; das Vergnügen aber ſey etwas Unbeſtimmtes: denn es ſey des Mehr oder Wenigern fähig.

Wenn die, welche dieſen Einwurf machen, den Begriff des Vergnügens deßwegen für unbeſtimmt halten, weil die, welche es genießen, ſich bald mehr bald weniger vergnügen können: ſo würde daſſelbe Argument auch in Abſicht der Ge-

rechtigkeit und aller übrigen Tugenden Statt finden, bey welchen, in ſofern ſie Eigenſchaften einzelner Perſonen ſind, augenſcheinlich ein Mehr oder Weniger Statt findet. Der eine Menſch kann doch gerechter oder tapferer ſeyn, als der andere. Es iſt auch möglich, in einem höhern oder mindern Grade die Tugend der Gerechtigkeit oder der Mäßigung auszuüben. Daraus folgt aber nicht, daß die Tugenden ſelbſt unbeſtimmt ſind. Wenn dieſelbe Verſchiedenheit bey den Vergnügungen Statt findet: ſo liegt die Urſache nicht darin, wo jener Einwurf ſie ſucht, — in der innern Unbeſtimmtheit des Vergnügens; ſondern darin, daß das Vergnügen des Einen ein reines, das Vergnügen des Andern ein mit Unluſt vermiſchtes Vergnügen iſt. Warum kann es mit ihm nicht eben ſo ſeyn, als mit der Geſundheit, deren Begriff auch vollkommen beſtimmt iſt, und die doch in den einzelnen Menſchen eines höhern und mindern Grades fähig iſt. Dieſe vollkommne Zuſammenſtimmung nähmlich aller Theile, worin die Geſundheit beſteht, iſt weder bey allen Menſchen, noch bey einem und demſelben zu allen Zeiten dieſelbe: ſondern der eine Theil des Menſchen kann geſund ſeyn, indeß der andere krank iſt: und hieraus entſteht, daß

man dem Ganzen verſchiedene Grade, oder ein Mehr oder Weniger von Geſundheit zuſchreibt. Eben dieſe Beſchaffenheit kann es nun auch mit dem Vergnügen haben.

Ein anderer Einwurf gegen den Satz, daß das Vergnügen ein Gut ſey, iſt folgender. Nichts, ſagt man, was unvollkommen oder unvollendet iſt, kann ein Gut ſeyn. Alles, deſſen Weſen in einer Bewegung und in einem Hervorbringen beſteht, iſt nothwendig unvollendet. Das Weſen des Vergnügens aber beſteht in einer Bewegung, im Werden und Entſtehen.

In dieſem Schluſſe ſcheint der Unterſatz nicht richtig zu ſeyn, daß das Vergnügen in einer Bewegung beſtehe. Denn jeder Bewegung ſind die Prädikate der Geſchwindigkeit und der Langſamkeit eigen, und wenn auch die Bewegung, an ſich betrachtet, nicht geſchwind oder langſam heißen kann, weil ſie immer gleichförmig iſt, wie die Bewegung des Himmels: ſo erſcheint ſie doch nothwendig als geſchwind oder langſam, wenn ſie mit andern Bewegungen verglichen wird. Bey dem Vergnügen hingegen finden die Prädikate des Geſchwinden und Langſamen nicht Statt. Man kann ſich zwar geſchwind vergnügen, in eben dem Sinne, wie man ſich ge-

ſchwind erzürnen kann, das heißt, man kann geſchwind zum Vergnügen oder zum Zorne gebracht werden. Im Genuſſe des Vergnügens ſelbſt aber findet keine Geſchwindigkeit Statt; auch nicht, wenn man das Vergnügen mit andern Dingen vergleicht. Hingegen vom Gehen, vom Wachſen, von allem andern, was Bewegung iſt, gilt es, daß es geſchwinder oder langſamer geſchehen könne. Der Uebergang alſo zum Vergnügen kann entweder geſchwind oder langſam ſeyn: der Aktus des Vergnügens aber, das Vergnügen ſelbſt iſt keines von beyden.

Ferner wie könnte man das Vergnügen für eine Entſtehung von etwas, für eine Erzeugung anſehen? Nach den Geſetzen der Natur kann nicht jede Sache aus jeder entſtehen: ſondern das, woraus etwas entſteht, iſt auch das, worein es bey ſeinem Untergange wieder aufgelöſt wird. Der Schmerz müßte alſo der Untergang desjenigen ſeyn, deſſen Erzeugung das Vergnügen iſt.

Man ſagt ferner, der Schmerz beſtehe in dem Mangel oder der Abweſenheit irgend einer Sache, die zum natürlichen Zuſtande gehöret. Das Vergnügen aber beſtehe in der Wiederausfüllung dieſes Mangels. Beydes aber ſeyen

bloß körperliche Affektionen, welche auf den Nahmen des Guten keinen Anſpruch machen können.

Ich antworte: wenn das Vergnügen in der Ausfüllung einer körperlichen Leere beſtünde, ſo müßte das Vergnügen in eben dem Dinge ſeyn, welches wieder angefüllt wird: dieſes müßte ſich alſo vergnügen. Alſo wäre es der Körper, der, als Körper, Vergnügen empfände. Dieß ſcheint aber keinesweges der Fall, ſondern das Vergnügen immer in der Seele zu ſeyn. Das Vergnügen beſteht alſo auch nicht in einer körperlichen Wiederanfüllung. Sondern nur ſo verhält ſich die Sache. Mit der Wiederanfüllung des Körpers iſt das Vergnügen eines gewiſſen andern Weſens verbunden: ſo wie dieſes, die Seele meine ich, Schmerz leidet, wenn der Körper verwundet wird.

Jene Meinung ſcheint aus der Unluſt und dem Vergnügen, welche wir vor und bey dem Genuſſe der Nahrungsmittel empfinden, entſtanden zu ſeyn. Denn bey dieſen iſt die Reihe der Veränderungen ſo, daß uns zuerſt etwas mangelt, wir darüber eine Unluſt empfinden, und das Vergnügen durch die Erſetzung dieſes Mangels entſteht. Aber dieß iſt nicht bey allen Ver-

gnügungen der Fall. Es giebt deren auch, vor welchen kein Schmerz vorhergehet, wie die, welche uns die Auflöſung eines mathematiſchen Problems macht; und von den ſinnlichen das Vergnügen des Geruchs, des Geſichts und des Gehörs. Auch die Erinnerung und die Hoffnung des Vergnügens gehören in dieſe Klaſſe. Wovon ſollte man nun alſo dieſe Vergnügungen als die Entſtehung anſehen? Hier war kein Mangel, kein Bedürfniß vorhanden, welches hätte befriediget werden müſſen.

Denjenigen, welche, um zu beweiſen, daß das Vergnügen überhaupt nichts Gutes ſey, die ſchändlichen und unerlaubten Arten deſſelben anführen, könnte man antworten, daß dieß nicht wahre Vergnügungen ſind. Denn ſo wie man das, was für kranke Leute geſund iſt, oder ihnen ſüß oder bitter ſcheint, nicht für an ſich geſund, ſüß oder bitter halten kann; ſo wie man dasjenige nicht für gelb annimmt, was den Augen des Gelbſüchtigen ſo vorkommt: eben ſo wird man Sachen, welche einer kranken und laſterhaften Seele angenehm ſcheinen, nicht für angenehm an ſich halten dürfen. Oder wenn man auch jenen Vergnügungen den Nahmen nicht abſpricht; ſo kann man erwidern, daß ſie, in ſofern ſie Vergnügen, d. h. angenehm

ſind, auch wünſchenswerth ſind. Nur die böſe Quelle, woraus ſie entſtehen, macht, daß das Gute in ihnen überwogen wird. So iſt Reichſeyn überhaupt etwas Gutes, aber nicht, wenn man es durch eine Verrätherey geworden iſt. Geſundheit iſt etwas gutes, aber nicht, wenn man, um ſie zu erhalten, auch unnatürliche Nahrungsmittel zu ſich nehmen müßte.

Oder man kann ſagen, daß es mehrere Arten der Vergnügungen gebe, einige, welche aus löblichen und erlaubten, andere, welche aus ſchändlichen und unerlaubten Urſachen entſtehen. Es gebe ein gerechtes Vergnügen, welches niemand genießen könne, als der gerecht ſey; ſo wie es ein muſikaliſches Vergnügen giebt, deſſen Genuß nur der Tonkünſtler fähig iſt.

Ferner ſagt man: der Unterſchied, welcher zwiſchen dem Freunde und dem Schmeichler vorhanden ſey, zeige, daß ein ähnlicher Unterſchied zwiſchen dem Angenehmen und dem Guten Statt finde, oder daß das Vergnügen nicht das wahre Gut ſeyn könne. Denn der Freund iſt derjenige, welcher bey ſeinem Umgange das Gute, der Schmeichler derjenige, welcher bloß das Vergnü-

gen des Andern zur Abſicht hat. Nun werde aber der Eine getadelt, der Andere gelobt: ein Beweis, daß ihre Endzwecke verſchieden ſeyn müſſen.

Noch endlich iſt es ein Einwurf gegen das Vergnügen, daß niemand wünſchen würde, die Einfalt eines Kindes ſein ganzes Leben hindurch zu behalten, wenn er auch dadurch in den Stand geſetzt würde, ſich eben ſo wie die Kinder im höchſten Grade zu vergnügen.

Auch würde kein vernünftiger Mann die Befreyung von allen künftigen Schmerzen durch eine ſehr ſchändliche Handlung erkaufen wollen.

Viele Sachen, die angenehm ſind, würden wir auch dann noch ſchätzen und begehren, wenn ſie kein Vergnügen brächten; wie das Sehen, die Erinnerung des Vergangenen, die Kenntniſſe überhaupt, und die ſittliche Vollkommenheit. Wenn auch mit dieſen Dingen ihrer Natur nach nothwendig Vergnügen verbunden iſt; ſo macht dieß keinen Unterſchied: denn wir würden ſie auch ohne dieß Vergnügen wünſchenswürdig gefunden haben.

So viel erhellt aus dieſen Gründen für und wider das Vergnügen, daß es nicht das Gute an ſich oder das höchſte Gut iſt; daß nicht alle Vergnügungen wünſchenswerth ſind, daß es aber einige an ſich wünſchenswerthe giebt, die ſich von den entgegengeſetzten, der Art nach, und durch die Gegenſtände, von welchen ſie erregt werden, unterſcheiden.

Drittes Kapitel.

Inhalt. Das Vergnügen beſteht nicht in Bewegung, weil dieſe eines gewiſſen Zeitraums bedarf, durch welchen ſie vertheilt iſt, das Vergnügen aber in jedem Augenblicke ſeiner Dauer ganz vorhanden iſt.

Was das Vergnügen iſt, wird deutlicher werden, wenn wir die Sache von ihren Elementen anfangen.

So wie das Sehen in jedem Augenblicke vollſtändig zu ſeyn ſcheint, ſo, daß ihm nicht in der einen Zeit etwas mangelt, welches ihm erſt in der Folge erſetzt, und wodurch es erſt vollſtändig zu dem würde, was es ſeiner Art nach ſeyn ſoll: ſo ſcheint auch das Vergnügen ein Ganzes zu ſeyn, welches auf ein Mahl da iſt. Denn niemand empfindet zu der einen Zeit bloß den Anfang eines Vergnügens, woraus, wenn es länger fortdauert, endlich ein vollſtändiges Vergnügen würde.

Daher kann das Vergnügen nicht in Bewegung beſtehen. Denn jede Bewegung geſchieht in der Zeit, und nähert ſich einem gewiſſen Ziele. Z. E. ein Bau iſt vollſtändig oder vollendet,

wenn er dasjenige hervorgebracht hat, um deſ⸗ willen er angefangen worden iſt. Es mag nun dieſes in irgend einer Zeit, oder in einer gewiſſen beſtimmten geſchehen. In jedem Augenblicke die⸗ ſer verfließenden Zeit aber iſt das Erbaute un⸗ vollſtändig, und der Bau zu der einen Zeit iſt von dem Bau der andern und von dem vollen⸗ deten Gebäude verſchieden. Denn z. B. etwas anderes iſt die Zuſammenfügung der Steine, et⸗ was anderes iſt das Abformen und Aufrichten der Säulen, und die wirkliche Hervorbringung des Tempels iſt von beyden unterſchieden. Dieſe letztere allein iſt das Vollſtändige: denn bey ihr fehlt nichts mehr zu dem vorgeſetzten Endzwecke. Aber ſowohl die Grundlegung, als die Auszie⸗ rung des oberſten Dachſtuhls ſind unvollſtändige Arbeiten: denn ſie ſind nur Hervorbringungen eines Theils. Auch ſind ſie, der Art nach, von einander verſchieden. Und ſo iſt überhaupt die Bewegung in keinem Augenblicke der Zeit, worin ſie geſchieht, ihrer Art nach, vollſtändig; ausge⸗ nommen in dem Zeitpunkte der vollendeten Be⸗ wegung.

Eben das gilt von dem Gehen und den übri⸗ gen Arten der Ortsveränderung. Wenn nähm⸗ lich die Ortsveränderung eine Bewegung von ei⸗

nem Orte zu einem andern iſt, ſo werden auch alle die verſchiedenen Arten, wie Menſchen oder Thiere ihren Ort verändern, als das Fliegen, Gehen, Springen u. dgl. dieſes Eigenthümliche haben, daß ein Punkt iſt, von welchem ſie anfangen, und ein Punkt, wohin ſie abzielen. Hieraus entſtehen aber neue ſpecifiſche Unterſchiede bey jeder dieſer Bewegungen, z. B. beym Gehen. Denn das Woher und das Wohin ſind nicht einerley, wenn der Menſch ein ganzes Stadium durchläuft, und wenn er nur einen Theil dieſes Weges macht: es iſt ſelbſt ſo vieler Unterſchiede fähig, als es verſchiedene Theile dieſes Raums giebt. Ein zweyter Unterſchied iſt die Richtung der Linie, welche der bewegte Körper durchläuft. Denn es kommt bey der Beſtimmung der Bewegung nicht bloß auf die Linie ſelbſt an, in welcher ſich der Körper bewegt, ſondern auch auf den Ort, wo dieſe Linie ſich befindet. Dieſer aber kann bey der einen Bewegung ein anderer ſeyn, als bey der andern.

Doch die Lehre von der Bewegung wird mit völliger Genauigkeit an einem andern Orte entwickelt. Hierher gehört nur ſoviel davon, daß die Bewegung nicht in jedem Augenblicke der Zeit, während welcher ſie geſchieht, vollſtändig

iſt, ſondern es erſt nach Ablauf dieſes Zeitraums iſt; und daß, wenn das Woher und das Wohin die Art der Bewegung beſtimmen, die Bewegung in jedem Theile der Zeit von der Bewegung in jedem andern Theile und von der Bewegung in der ganzen Zeit, der Art nach, verſchieden iſt. Nun iſt aber das Vergnügen, in jedem Augenblicke der Zeit, während welcher es fortdauert, der Art nach, ganz und vollſtändig vorhanden. Hieraus folgt denn, daß das Vergnügen und die Bewegung von einander verſchiedene Dinge ſind. Das Vergnügen iſt auf ein Mahl ganz und vollſtändig vorhanden: die Bewegung aber exiſtirt nur nach und nach.

Dieß erhellt auch daraus, daß man ſich nicht anders, als in einer Zeit, welche einige Dauer hat, bewegen, — daß man ſich aber auch in einem untheilbaren Augenblicke vergnügen kann. Denn das Vergnügen iſt immer, ſobald es da iſt, ganz da.

Aus dem Allen erhellet demnach, daß diejenigen das Vergnügen nicht richtig erklären, welche ſagen, daß daſſelbe eine Bewegung oder eine Art der Erzeugung von einer Sache ſey. Denn von keinen andern Sachen kann man ſagen, daß ſie ſich bewegen oder daß ſie erzeugt werden, als

von ſolchen, die nur theilweiſe und nach einander und nicht ganz und auf ein Mahl vorhanden ſind. So giebt es z. B. keine allmählige Entſtehung bey der Empfindung des Sehens, keine bey dem mathematiſchen Punkte, keine bey der Einheit. Daher auch keines von dieſen durch eine Bewegung oder durch eine Erzeugung definirt werden kann. Alſo kann auch das Vergnügen nicht ſo deſinirt werden: denn auch dieſes iſt etwas, das auf ein Mahl ganz vorhanden iſt.

Viertes Kapitel.

Inhalt: Vergnügen iſt vollkommne Thätigkeit; wenn ſowohl das wirkende Subjekt in einem guten Zuſtande, als auch das Objekt, mit welchem es zu thun hat, rechter Art iſt.

Eine jede Empfindung entſteht aus einer Thätigkeit (Wirkſamkeit) des empfindenden Sinnes, in Beziehung auf das empfundene Objekt. Die Empfindung iſt dann vollkommen, wenn der Sinn ſelbſt ſich im geſundeſten und beſten Zuſtande befindet, und auf das Schönſte der empfindbaren Gegenſtände gerichtet iſt. Denn hierdurch ſcheint überhaupt jede Thätigkeit zu einer vollkommnen gemacht zu werden, wenn erſtlich die wirkende Kraft, oder, welches hier ganz einerley iſt, das Ding, welchem dieſe Kraft zugehört, in dem vollkommenſten, beſten Zuſtande iſt, und wenn ſie zugleich mit den wichtigſten und vollkommenſten der Gegenſtände zu thun hat, die zu ihrem Wirkungskreiſe gehören. Dieſe vollkommenſte Thätigkeit iſt aber auch zugleich die angenehmſte.

Es giebt nähmlich ein Vergnügen für jeden Sinn und für deſſen Empfindung, und eben ſo

giebt es ein Vergnügen für die denkende Kraft. Am angenehmſten aber iſt ſowohl diejenige Empfindung, als diejenige Aeußerung der Denkkraft, welche die vollkommenſte iſt. Die vollkommenſte aber iſt diejenige, welche von der in gutem Zuſtande ſich befindenden Kraft herrührt und auf den beſten und nützlichſten der ihr angemeſſenen Gegenſtände gerichtet iſt.

Das Vergnügen vollendet alſo gleichſam die Thätigkeit, aber nicht auf eben die Weiſe, auf welche ſie durch den Sinn oder die empfindende Kraft und das empfundene Objekt, wenn beyde in ihrer Art vollkommen ſind, vollendet wird. Auf die Frage: was macht den Menſchen geſund? kann man ſowohl antworten: der Arzt, als die Geſundheit. Aber der Eine iſt in einem ganz andern Sinne Urſache davon, als die Andere.

So viel iſt gewiß, daß jeder Sinn ſein Vergnügen habe: denn wir ſagen eben ſowohl von den Gegenſtänden des Geſichts und des Gehörs, als der übrigen Sinne, daß ſie angenehm ſind. Es iſt ferner eben ſo klar, daß die Empfindung jedes Sinnes dann am meiſten Vergnügen mache, wenn der Sinn ſelbſt in der beſten Verfaſſung, und wenn ſeine Empfindungskraft auf

einen ebenfalls in ſeiner Art vollkommenen Gegenſtand gerichtet iſt. Sobald alſo die beyden Sachen vorhanden ſind, ein ſolches empfindendes Subjekt und ein ſolches empfundenes Objekt, jenes auf die gehörige Art wirkſam, dieſes der Einwirkung auf die gehörige Art empfänglich iſt: ſo iſt alle Mahl Vergnügen vorhanden.

Das Vergnügen iſt alſo die Vollendung der Thätigkeit: es iſt nicht, wie die Fertigkeit, etwas, welches vorher da wäre und die vollkommene Thätigkeit hervorbrächte; ſondern es iſt eine Folge, die aus der vollendeten Thätigkeit hervorgeht und das Ziel, wo ſie endigt, eben ſo, wie das vollendete Wachsthum des menſchlichen Körpers die jugendliche Schönheit hervorbringt.

Solange alſo ſowohl das empfundene oder gedachte Objekt als auch das anſchauende oder denkende Subjekt die gehörige Beſchaffenheit haben, ſo lange wird aus der Thätigkeit immer ein Vergnügen entſtehen; und dieß nach dem allgemeinen Grundſatze, daß, wenn die bey Veränderungen wirkenden und leidenden Dinge einerley ſind und gleiches Verhältniß gegen einander haben, auch die Wirkungen dieſelben ſeyn müſſen.

Wie kommt es aber, wird man ſagen, wenn ſich die Sache ſo verhält, daß der Menſch nicht unaufhörlich Vergnügen empfindet? Ich antworte: weil *) er ſich nicht immer in einem vollkommen geſunden Zuſtande befindet. Keine menſchliche Kraft iſt fähig unaufhörlich thätig zu ſeyn. Alſo kann auch kein Vergnügen entſtehen, als welches nur der Thätigkeit folgt. Dazu kommt, daß manche Sachen, die uns im Anfange ſehr vergnügt haben, in der Folge nicht mehr dieſelbe Wirkung thun, aus folgender Urſache. Das erſte Mahl war die Vorſtellungskraft der Seele ganz auf ſie gerichtet, und die mit ihnen beſchäftigte Thätigkeit war lebhaft und an-

---

*) Im Griechiſchen ſteht: ἢ ὅτι κάμνει. Es wäre alſo dieſe Antwort entweder nach Lambinus fragweiſe zu nehmen und zu überſetzen: „etwa darum, weil er krank iſt?“ (Lambinus überſetzt: weil er müde wird.) oder ἢ hat hier vielleicht, ſo wie das Lateiniſche vel, die Bedeutung zuvörderſt, andrer Urſachen für jetzt nicht zu gedenken, und, ſo erklärt, würde die Stelle der oben gelieferten Ueberſetzung am nächſten kommen.

geſtrengt, derjenigen ähnlich, welche wir beweiſen, wenn wir unſre Augen feſt auf einen Gegenſtand heften. In der Folge iſt die Kraftäußerung bey dieſem Gegenſtande nicht mehr dieſelbe, ſondern matt und abgeſpannt: daher wird auch das Vergnügen verdunkelt.

Man hat Urſache zu glauben, daß die allgemeine Begierde nach dem Vergnügen nur die Folge von der allgemeinen Begierde nach dem Leben iſt. Denn das Leben ſelbſt beſteht nur in einer gewiſſen Thätigkeit. Und dieſe Thätigkeit des Lebens iſt bey Jedem auf diejenigen Gegenſtände gerichtet, und wird durch diejenigen ſeiner Kräfte (Organe) geäußert, welche ihm die angenehmſten oder bey ihm die vollkommenſten ſind. So iſt dieß bey dem Muſikus vornehmlich das Gehör, welches in Abſicht der Harmonie der Töne thätig iſt. Bey dem Freunde der Wiſſenſchaften iſt es der Verſtand, der ſich mit allgemeinen Wahrheiten beſchäftigt, und auf gleiche Weiſe verhält es ſich mit allen übrigen Menſchen. Nun iſt das Vergnügen die Vollendung oder die letzte Vollkommenheit der Thätigkeit: alſo wird durch daſſelbe das Leben ſelbſt, deſſen alle begehren, vollendet oder vervollkommnet. Es

iſt alſo ſehr natürlich, daß das Vergnügen ein Gegenſtand der allgemeinen Begierde iſt, weil es gleichſam der höchſte Grad oder die Vollendung des Lebens iſt, welches alle für ein ſo wünſchenswerthes Gut halten.

Fünftes Kapitel.

Inhalt. Verſchiedne Arten des Vergnügens nach Maßgabe der verſchiednen Arten von Thätigkeit. Wie man die Aechtheit und den Werth derſelben zu beurtheilen habe.

Die Frage, ob wir das Leben des Vergnügens wegen, oder das Vergnügen um des Lebens willen lieben, können wir für jetzt bey Seite ſetzen. Beyde Sachen ſcheinen unzertrennlich mit einander verbunden zu ſeyn: denn ohne Thätigkeit entſteht kein Vergnügen, und jede Thätigkeit wird durch das Vergnügen erſt vollendet.

Daher ſcheinen auch die Vergnügungen, der Art nach, von einander verſchieden zu ſeyn. Denn Dinge, die, ſelbſt der Art nach, von einander verſchieden ſind, können ihre Vollendung auch nur wieder in Dingen finden, welche der Art nach von einander verſchieden ſind. Dieſer Grundſatz erſcheint als richtig bey allen von der Natur oder von der Kunſt hervorgebrachten Gegenſtänden, als bey Thieren, Bäumen, Gemählden, Bildſäulen, Häuſern und Hausgeräthe. Auf gleiche Weiſe werden alſo Thätigkeiten von uns ihre

Vollendung nur in Dingen finden können, die wieder der Art nach von einander verſchieden ſind. Nun findet ein ſolcher ſpecifiſcher Unterſchied zwiſchen den Thätigkeiten des Verſtandes und den Thätigkeiten der Sinne Statt: alſo wird auch ein gleicher Unterſchied zwiſchen den Vergnügungen, wodurch jene und wodurch dieſe vollendet werden, Statt finden.

Dieß erhellt aber auch noch daraus, daß jede der Vergnügungen mit derjenigen Thätigkeit ſelbſt, deren letzte und vollendete Frucht ſie iſt, in genauer Verwandtſchaft ſteht. Daß aber eine ſolche Verwandtſchaft zwiſchen der Thätigkeit und dem ihr zugehörigen Vergnügen Statt findet, iſt hinwiederum daraus klar, daß die Thätigkeit durch das Vergnügen ſelbſt erhöht wird. Denn alle diejenigen, welche mit Vergnügen an einer Sache arbeiten, denken viel ſchärfer über jeden Theil derſelben, und arbeiten ihn weit ſorgfältiger aus. So werden z. B. diejenigen, welche an geometriſchen Sätzen und Beweiſen Vergnügen finden, am erſten Geometrie erlernen und alle Sätze in ihr beſſer begreifen. Auf gleiche Weiſe werden Liebhaber der Muſik, der Baukunſt, und jeder andern Kunſt oder Wiſſenſchaft, jeder in Hervorbringung ſeines Werks, die ſchnell-

ſten Fortſchritte machen, wenn ſie ſelbſt daran ihre Freude finden. Alſo wird die Thätigkeit durch das Vergnügen vermehrt. Was aber eine Sache vermehren ſoll, muß dieſer Sache verwandt ſeyn. Und wenn endlich mit Dingen, die der Art nach verſchieden ſind, andre in Verwandtſchaft ſtehen: ſo müſſen auch dieſe der Art nach verſchieden ſeyn.

Dieß erhellet noch ferner daraus, daß für die eine Art der Thätigkeiten das Vergnügen, welches aus einer andern Art entſteht, ſogar hinderlich ſeyn kann. Die, welche große Freunde des Flötenſpielens ſind, werden nicht im Stande ſeyn, auf die Reden eines Philoſophen Acht zu geben, wenn ſie zugleich einen Tonkünſtler auf jenem Inſtrumente ſpielen hören und ſie an dieſer Muſik mehr, als an ihrer gegenwärtigen Arbeit, Gefallen finden. Das Vergnügen alſo, welches eine fremde Thätigkeit, die Ausübung oder Anhörung der Muſik begleitet, hindert und vernichtet diejenige Thätigkeit, welche ſich mit der zuſammenhängenden Rede beſchäftiget. Dieß widerfährt uns bey allen andern Gegenſtänden, wenn wir zugleich mit zweyen beſchäftiget ſind. Der Angenehmere von beyden verdrängt den andern: und wann der Unterſchied des Vergnügens

ſehr groß iſt: ſo kann dieß ſo weit gehen, daß es uns gar nicht möglich iſt, uns mit dem andern Gegenſtande zu beſchäftigen. Daher überhaupt, wenn wir uns über irgend etwas ſehr freuen, wir unfähig ſind, etwas anderes vorzunehmen. Hingegen ſuchen wir leicht noch nach einer andern Beſchäftigung, wenn unſer Wohlgefallen an der einen Sache anfängt matt und kalt zu werden. So fangen in Schauſpielen die Zuſchauer dann an, ſich nach Näſchereyen umzuſehen, wenn das Schauſpiel mittelmäßig iſt, und die Schauſpieler ihre Sachen ſchlecht machen.

Wenn nun alſo das zu jeder Thätigkeit gehörende Vergnügen dieſelbe ſorgfältiger, dauerhafter und beſſer macht, ein dieſer Thätigkeit fremdes Vergnügen hingegen dieſelbe verdirbt und aufhebt, ſo iſt klar, daß beyde Vergnügen von einander ſehr weit verſchieden ſeyn müſſen. Denn beynahe thut das von einer andern Thätigkeit herrührende Vergnügen eben das, was die von der Thätigkeit ſelbſt herrührende Unluſt thut. Jede Unluſt nähmlich, die eine Thätigkeit begleitet, richtet dieſelbe zu Grunde. Wenn jemanden z. B. das Schreiben oder Rechnen läſtig und unangenehm iſt, ſo wird er, um der Unluſt willen, von welcher die Thätigkeit begleitet iſt, we-

der zur Fertigkeit im Schreiben noch im Rech- nen gelangen.

Da nun die zu jeder Thätigkeit gehörende Luſt der zu eben derſelben gehörenden Unluſt entgegen geſetzt iſt; das zu einer fremden Thätig- keit gehörende Vergnügen aber beynahe eben ſo, wie die zu der Thätigkeit ſelbſt gehörige Unluſt, wirkt; (ſie ſchwächt nähmlich und vernichtet die Thätigkeit, obgleich auf eine andere Weiſe:) ſo folgt, daß auch zwey Vergnügungen, die aus verſchiednen Thätigkeiten entſtehen, einander ent- gegengeſetzt ſeyn müſſen.

Da aber die Thätigkeiten des Menſchen, in Abſicht ihrer moraliſchen Güte oder Schlechtig- keit, von einander verſchieden ſind, und um deß- willen die einen gewählt, die andern verworfen zu werden und noch andre keines von beyden verdienen: ſo verhalten ſich die Vergnügungen unter ſich auf gleiche Weiſe.

Zu jeder Thätigkeit gehört nähmlich ein ihr eigenthümliches Vergnügen. Das Vergnügen nun, welches der tugendhaften Thätigkeit zuge- hört, iſt ein erlaubtes und löbliches, — das, welches der unſittlichen Thätigkeit zugehört, iſt ein ſchlechtes und unerlaubtes. Denn auch die Begierden werden lobenswürdig oder ta-

delhaft, nachdem ſie auf moraliſchgute oder ſchändliche Dinge gerichtet ſind. Nun ſind aber die Vergnügungen mit den Thätigkeiten, zu welchen ſie gehören, noch genauer verwandt, als die Begierden. Denn dieſe ſind, ſowohl ihrer Natur, als der Zeit nach, von den Thätigkeiten getrennt: jene aber ſind den Thätigkeiten, wozu ſie gehören, ganz nahe, und mit ihnen ſo innig verwebt, daß daraus beynahe ein Zweifel entſteht, ob nicht die Thätigkeit mit dem Vergnügen eins und daſſelbe ſey. Zwar zeigt ſich bey genauer Unterſuchung als ungereimt, daß das Denken oder das Empfinden eben ſo viel ſey, als Vergnügen genießen: aber weil von dem Denken und Empfinden das Vergnügen unzertrennbar iſt; ſo werden einige verführt, es für eins und daſſelbe zu halten.

Alle die Unterſchiede, welche unter den Thätigkeiten Statt finden, finden auch unter den Vergnügungen Statt. Das Geſicht iſt vom Gefühl, und das Gehör und der Geruch ſind vom Geſchmack als feinere und geiſtigere Sinne verſchieden; und eben ſo ſind auch die Vergnügungen jener Sinne feiner und geiſtiger, als die Vergnügungen dieſer. So ſind hinwiderum die Vergnügungen des Denkens reiner und geiſtiger,

als die Vergnügungen der Sinne: und unter den Vergnügungen des Verſtandes ſelbſt, hat auch noch eine vor der andern in dieſer Abſicht einen Vorzug.

Eben ſo ſcheint auch jedes Thier ſein eignes Vergnügen zu haben, ſo wie es ſeine eigne Thätigkeit hat, da jenes immer dieſer folgt. Hiervon kann man ſich bey der Betrachtung der einzelnen Thiergattungen überzeugen. Das Vergnügen des Pferdes iſt ganz ein anderes, als das Vergnügen des Hundes oder des Menſchen. Der Eſel zieht, wie Heraklitus ſagt, einen Haufen Spreu dem Golde vor: denn ſeine Nahrung iſt dem Eſel angenehmer, als Gold.

Wenn demnach Thiere der Art nach von einander unterſchieden ſind, ſo ſind auch ihre Vergnügungen der Art nach verſchieden. Bey Thieren derſelben Art ſollte man billig einerley Vergnügungen erwarten. Indeß findet auch hierin, wenigſtens bey den Menſchen, eine große Verſchiedenheit Statt. Denn eben das, was den Einen betrübt, ergetzt den Andern: was dem Einen läſtig und verhaßt iſt, ſcheint dem Andern angenehm und liebenswürdig. Eben daſſelbe geſchieht in Abſicht des Geſchmacks, des Süßen und Bittern. Nicht eben das, was dem Fieber-

kranken bitter oder ſüß ſcheint, kommt auch dem Geſunden ſo vor: nicht eben das, was für den ſchwächlichen Menſchen warm iſt, iſt es auch für den, welcher ſich wohlbefindet. Eben ſo verhält es ſich mit den Empfindungen aller andern Sinne.

In allen dieſen Empfindungen aber ſcheint dasjenige wahr zu ſeyn, was dem vollkommenſten Menſchen in dem vollkommenſten Zuſtande ſeines Körpers vorkommt. Wenn dieſer Grundſatz richtig iſt, wie er es in der That zu ſeyn ſcheint, und die Tugend oder die Vollkommenheit des empfindenden und denkenden Weſens der Maßſtab der Wahrheit für jede Sache iſt, wenn das Urtheil des guten Menſchen, als eines ſolchen, für das richtigſte angenommen werden kann: ſo werden auch diejenigen Vergnügungen die wahren ſeyn, welche dieſem Manne als Vergnügungen erſcheinen; und dasjenige wird wirklich angenehm ſeyn, worüber dieſer ſich freuet. Daß aber diejenigen Gegenſtände, welche den vollkommenen Menſchen verdrießlich ſind, einem andern angenehm ſcheinen, darüber dürfen wir uns nicht wundern. Denn es giebt ſo mannigfaltige Urſachen, welche die menſchliche Natur verderben und verunſtalten. Was aber auch der Schein

bey den übrigen ſeyn mag, ſo iſt dasjenige nur für angenehm zu halten, was bey den guten Menſchen in ihrem vollkommenſten Zuſtande dieſe Empfindung erregte.

Was nun die offenbar ſchändlichen Wollüſte betrifft, ſo ſind dieſelben gar nicht Vergnügungen zu nennen, als bloß für ganz verdorbne und verwahrloſete Menſchen. Aber auch von den erlaubt und untadelhaft ſcheinenden Vergnügungen, — welche iſt als das eigentlich menſchliche Vergnügen zu betrachten? Ohne Zweifel iſt dieſes nach den Thätigkeiten, welchen die Vergnügungen folgen, zu beurtheilen. Es mag deren nun eine oder mehrere geben, welche als Thätigkeiten des ganz vollkommenen und glückſeligen Mannes zu betrachten ſind: ſo werden immer diejenigen Vergnügungen, durch welche dieſe Thätigkeiten vollendet werden, die Vergnügungen des Menſchen im eigentlichſten Sinne heißen müſſen. Die übrigen aber werden, ſo wie die Thätigkeiten, den Nahmen der wahrhaft menſchlichen, nur im zweyten, dritten oder noch entfernteren Graden verdienen.

Sechſtes Kapitel.

Inhalt. Von der Glückſeligkeit. Sie beſteht in einer an ſich ſelbſt begehrungswürdigen Thätigkeit. Dieſe iſt nicht in ſinnliche Ergetzlichkeiten, ſondern in die Tugend zu ſetzen.

Nachdem wir von den Tugenden, von der Freundſchaft und von den Vergnügungen geredet haben: ſo iſt uns noch übrig, wenigſtens einen nothdürftigen Umriß von der Glückſeligkeit zu geben, da wir dieſelbe als den Zweck aller menſchlichen Handlungen feſtgeſetzt haben. Wir werden darüber kürzer ſeyn können, wenn wir uns auf dasjenige beziehen, was wir ſchon oben von dieſer Materie geſagt haben.

Wir haben nähmlich erſtlich geſagt: daß die Glückſeligkeit nicht in bloßen Fertigkeiten beſtehe. Denn ſonſt würde auch ein Menſch, der ſein ganzes Leben hindurch ſchliefe, der ein bloßes Pflanzenleben führte, oder dem die größten Unfälle widerführen, glückſelig heißen können.

Wenn ſich dieſes nun nicht annehmen läßt, ſondern die Glückſeligkeit vielmehr, wie wir in

den Vorhergehenden geſagt haben, in eine Thätigkeit geſetzt werden muß; und wenn, unter den Thätigkeiten, die einen nothwendig, und bloß der durch ſie erreichten Endzwecke wegen, die andern aber um ihrer ſelbſt willen ſchätzbar und wünſchenswerth ſind: ſo iſt klar, daß man die Glückſeligkeit unter diejenigen Thätigkeiten wird ſetzen müſſen, welche nicht um eines andern Dinges willen, ſondern ihrer ſelbſt wegen begehrungswürdig ſind. Denn das iſt der Charakter der Glückſeligkeit, daß ſie ſich ſelbſt genug und keiner andern Sache bedürftig iſt.

An ſich aber begehrungswerth ſind diejenigen Thätigkeiten, bey welchen, außer der Handlung oder der Kraftäußerung, ſelbſt nichts weiter geſucht wird. Von dieſer Art ſind alle tugendhaften Handlungen. (Denn zu thun, was recht, gut und moraliſch ſchön iſt, gehört unter die Güter, welche um ihrer ſelbſt willen gewählt zu werden verdienen.)

Zu ſolchen Thätigkeiten ſcheinen zweytens auch die eigentlichen Ergetzungen und Zeitvertreibe zu gehören. Denn auch ſie werden um ihrer ſelbſt, und nicht um gewiſſer durch ſie zu erreichenden Endzwecke willen, geſucht. Ja, gewöhnlicher Weiſe hat man weit eher Schaden als Nutzen

von ihnen zu erwarten, weil ſie uns ſo leicht verleiten, ihnen unſere Geſundheit oder unſer Vermögen aufzuopfern.

Der Erfahrung nach ſuchen die meiſten derjenigen, welche die Welt glücklich preiſet, in ſolchen zerſtreuenden Vergnügungen, den Genuß ihres Glücks; und um deßwillen ſtehen bey den Großen und Mächtigen diejenigen Perſonen in Anſehen, welche durch Witz und die Gabe zu ſcherzen geſchickt ſind, zu den Vergnügungen dieſer Art beyzutragen. Und dieß iſt kein Wunder, da ſie ihre Annehmlichkeiten gerade in denjenigen Sachen haben, welche von jenen begehrt werden und ein Bedürfniß für ſie ausmachen. Es iſt daher ein ſehr natürlicher Schein, daß man Feſte und Ergetzungen aller Art für Theile der Glückſeligkeit hält, da man die, welche die meiſte Macht und das größte Vermögen in den Staaten haben, ihre Zeit damit ausfüllen ſieht. Indeß ſind es nicht diejenigen Perſonen, deren Handlungsart als Beweis von dem, was Glückſeligkeit ſey, angenommen werden könnte. Macht und großes Vermögen giebt dem Menſchen weder Tugend noch Verſtand, woraus allein die an ſich guten Thätigkeiten entſtehen. Und wenn jene Großen, weil ſie die edeln und reinen Ver-

gnügungen des Geiſtes nie gekoſtet haben, zu den körperlichen ihre Zuflucht nehmen; ſo folgt daraus nicht, daß dieſe wünſchenswürdiger wären. Denn auch die Kinder ziehen dasjenige allem andern vor, deſſen Güte und Annehmlichkeit allein von ihnen eingeſehen wird. Es iſt auch ſehr begreiflich, daß ſo wie Kindern nicht eben die Sachen ſchätzbar ſcheinen, welche von erwachſenen Männern dafür gehalten werden, ſo auch die Empfindungen und Urtheile guter und ſchlechter Menſchen von einander unterſchieden ſeyn müſſen. Wie ich nun mehrmals ſchon geſagt habe, iſt dasjenige als wirklich ſchätzbar und angenehm anzuſehen, was dem vollkommenen Manne ſo erſcheint. Jedem nähmlich iſt diejenige Thätigkeit am ſchätzbarſten und am wünſchenswertheſten, welche mit der ihm eigenen Fertigkeit zuſammenhängt. Dem tugendhaften Manne iſt alſo auch diejenige Thätigkeit, die ſich durch Ausübung der Tugend beweiſet, das wünſchenswürdigſte Gut.

In Spiel und Scherz beſteht alſo die Glückſeligkeit nicht. Und es wäre auch in der That widerſinnig, daß das letzte Ziel, um deſſentwillen alles Andere da iſt, in einer ſo frivolen und kindiſchen Sache beſtehe; und daß der Menſch

ſein ganzes Leben hindurch arbeite und ſich quäle, um am Ende ſpielen zu können. Alles andere begehren wir immer nur um eines davon verſchiedenen Zwecks willen. Nur die Glückſeligkeit allein iſt davon ausgenommen: denn dieſe iſt der letzte Endzweck unſerer Handlungen. Nun aber Ernſt und Arbeit als Mittel brauchen, um Scherz und Poſſen zum Endzweck zu erlangen, ſcheint im hohen Grade thöricht und kindiſch zu ſeyn; aber umgekehrt ſpielen, um hernach ernſthaft ſeyn zu können, das ſcheint, wie Anacharſis ſagt, ſchicklich zu ſeyn. Denn Luſt und Scherz iſt nichts anders, als eine Art von Ausruhen und Erhohlung. Weil wir nähmlich nicht ununterbrochen in einem fort arbeiten können, ſo haben wir Erhohlungen nöthig. Aber Erhohlung iſt nie Zweck. Denn ſie iſt immer nur um der Thätigkeit willen da, welche dadurch befördert werden ſoll.

Das glückſelige Leben iſt alſo kein anderes, als das, welches mit Ausübung der Tugend zugebracht wird. Dieſes hat im Griechiſchen den Nahmen vom Ernſt (σπεδαῖος) und iſt alſo vom Spiel und Scherz weit entfernt. Wir halten auch immer das ernſthaft Gute für ſchätzbarer als das lächerliche und luſtige. Je beſſer der

Menſch iſt, oder je edler ein gewiſſer Theil des Menſchen iſt, um ſo vollkommener iſt auch ſeine Thätigkeit. Die Thätigkeit des beſſern Subjekts iſt auch ſelbſt die beſſere und zur Glückſeligkeit am meiſten beytragende.

Der körperlichen Vergnügungen kann auch der gemeinſte Menſch, auch der niedrigſte Sklave, ſo gut als der vortrefflichſte Mann, genießen. Aber die Glückſeligkeit iſt nur dem vortrefflichen Manne eigen und kann nicht dem Sklaven mitgetheilt werden, ſo wenig, als die Art zu leben und zu handeln unter ihnen gemein ſeyn kann. Denn, wie ich ſchon mehrmahls geſagt habe, die Glückſeligkeit beſteht nicht in einem Leben voll ſinnlich angenehmer Zerſtreuungen, ſondern in einem ſolchen, das in der Ausübung tugendhafter Handlungen zugebracht wird.

Siebentes Kapitel.

Inhalt. Unter den Tugenden und Thätigkeiten, in welchen die Glückſeligkeit des Menſchen beſteht, hat die Thätigkeit eines vollkommnen Verſtandes den erſten Rang.

Wenn dann die Glückſeligkeit in Thätigkeiten, wodurch Tugend ausgeübt wird, beſtehet: ſo iſt es wahrſcheinlich, daß ſie in der Uebung der höchſten und vorzüglichſten Tugend beſtehe. Dieſe wird aber die Tugend des beſten und vorzüglichſten Theiles im Menſchen ſeyn. Dieſer beſte und edelſte Theil im Menſchen ſey nun entweder die denkende Kraft oder irgend eine andere, welche der Natur nach in dem Menſchen die Herrſchaft führen und ſeine übrigen Fähigkeiten regieren ſoll, zugleich aber auch von dem, was ſittlich ſchön und göttlich iſt, einen Begriff hat; — es mag dieſelbe entweder wirklich etwas uns mitgetheiltes Göttliches oder doch unter allen Eigenſchaften, die wir beſitzen, die Gott ähnlichſte ſeyn: immer wird die Thätigkeit dieſes Theils im Menſchen, wenn derſelbe in ſeiner ganzen

Vollkommenheit oder nach der ihm eigenthümlichen Tugend thätig iſt, die vollſtändige Glückſeligkeit des Menſchen ausmachen.

Die Tugend dieſes Theils iſt, wie ſchon an einem andern Orte geſagt worden iſt, die beſchauliche oder die betrachtende Tugend. Und dieß ſcheint auch ſowohl mit der Meinung der älteren Philoſophen, als mit der Wahrheit, übereinzuſtimmen. Denn erſtens iſt die Thätigkeit des denkenden Verſtandes in Betrachtung der Dinge die höchſte und edelſte aller unſrer Thätigkeiten: da ſowohl der Verſtand unter allen Fähigkeiten, die wir beſitzen, als auch die von dem Verſtande erkennbaren Dinge unter allen übrigen Dingen den Vorzug haben.

Dieſe Thätigkeit iſt zweytens die am wenigſten unterbrochene. Denn denken und Dinge mit dem Verſtande betrachten können wir mit weniger Unterbrechung, als wir irgend etwas anderes thun können.

Wenn wir drittens glauben, daß auch das Vergnügen der Glückſeligkeit beygemiſcht ſeyn müſſe: ſo kommt auch dieß der Verſtandesthätig-

keit zu, als welche unter allen andern tugendhaſten Thätigkeiten, nach aller Geſtändniß, die angenehmſte iſt. Die Vergnügungen, welche die Weisheit gewährt, ſcheinen ſowohl an Reinheit als an Beſtändigkeit alle andern zu übertreffen. Wenn ſchon das Unterſuchen Vergnügen macht, ſo iſt es natürlich, daß die erlangte Erkenntniß ihren Beſitzern ein noch viel angenehmeres Leben gewähren müſſe.

Viertens iſt das, was man die Selbſtgenügſamkeit nennt, der beſchaulichen Tugend unter allen andern am meiſten eigen. Denn was die Bedürfniſſe des Lebens betrifft, ſo hat deren der Weiſe nicht mehr nöthig, als der Gerechte und der Tugendhafte jeder andern Art. Wenn aber nun alle mit dieſen Bedürfniſſen verſehen ſind: ſo hat doch noch der Gerechte Perſonen nöthig, gegen welche und mit welchen er gerechte Handlungen ausüben könne, auf gleiche Weiſe auch der Mäßige, der Tapfere und der Tugendhafte jeder andern Claſſe. Der Weiſe hingegen kann, auch wenn er ganz für ſich iſt, die Wahrheit mit ſeinem Verſtande betrachten; und kann dieß um ſo viel mehr, je weiſer er iſt. Es gelingt ihm zwar vielleicht auch beſſer, wenn er Gehülfen

und Mitarbeiter hat. Aber doch iſt er unter allen andern am meiſten ſich ſelbſt genug, und am wenigſten Anderer bedürftig.

Die Weisheit ſcheint fünftens am meiſten um ihrer ſelbſt willen geſchätzt zu werden. Denn es entſteht aus ihr, und man erwartet von ihr nichts anders, als eben die Erkenntniß und Betrachtung der Wahrheit, worin ſie beſteht. Von den praktiſchen Tugenden hingegen erwarten wir immer noch, außer der Handlung ſelbſt, mehr oder weniger etwas anderes.

Es ſcheint ſechstens, daß man die Glückſeligkeit in der Muße zu ſuchen habe. Denn wir ſind nur zu dem Endzwecke unmüßig oder auf eine beſchwerliche Weiſe arbeitſam, um uns Muße zu verſchaffen; eben ſo, wie wir Krieg führen, um in Frieden leben zu können. Nun ſind die Thätigkeiten der praktiſchen Tugenden nur in politiſchen oder kriegeriſchen Geſchäften möglich. Die Handlungen aber, welche mit dieſen zu thun haben, ſcheinen zu dem unmäßigen Zuſtande oder zu der beſchwerlichen Geſchäftigkeit zu gehören. Die kriegeriſchen Geſchäfte gehören dazu ganz vorzüglich, denn niemand wird den Krieg um

des Krieges ſelbſt willen führen, noch ſich zum Kriege aus bloßer Neigung zu ihm zu bereiten. Derjenige würde als ein durchaus böſer und blutdürſtiger Menſch erſcheinen, der ſeine Freunde zu Feinden machen wollte, bloß, damit es nicht an Streit und Blutvergießen fehle.

Aber auch die politiſchen Geſchäfte ſind nicht Muße und haben außer den Verrichtungen ſelbſt immer noch etwas anderes, nähmlich die Erlangung von Ehre und Herrſchaft, oder wenigſtens eben dieß zur Abſicht, dem politiſchen Geſchäftsmanne und ſeinen Mitbürgern die Glückſeligkeit zu verſchaffen: ein Beweis, daß dieſe von der politiſchen Tugend, welche die Glückſeligkeit ſich erſt als Zweck, wornach ſie ſtrebt, vorſetzt, verſchieden ſeyn müſſe. Wenn nun von allen tugendhaften äußeren Handlungen die politiſchen und kriegeriſchen an Größe und moraliſcher Würde den Vorzug haben, ſie aber doch noch nicht ſelbſtgewählte Beſchäftigungen der Muße, ſondern bloß Arbeiten ſind, die eines andern Endzwecks wegen und nicht um ihrer ſelbſt willen unternommen werden; wenn endlich die Thätigkeit des denkenden Geiſtes, die mit Betrachtung der Dinge zu thun hat, an Würde und Werth über

alle andern Thätigkeiten hervorragt, und außer ihr ſelbſt keines andern Endzweckes begehret, überdieß ein mit ſich natürlich verbundenes Vergnügen hat, (wodurch ſie ſelbſt hinwiederum vermehrt wird,) auch die Selbſtgenugſamkeit, der Genuß der Muße, die Befreyung von beſchwerlichen und angreifenden Arbeiten, (ſo weit als dieß bey Menſchen Statt findet,) und alles andere, was dem glückſeligen Manne eigen iſt, ſich bey dieſer Thätigkeit zuſammen findet: ſo würde dieſe, (die Thätigkeit des Verſtandes,) wenn ſie die volle Länge eines menſchlichen Lebens ausdauerte, (denn alles was zur Glückſeligkeit gehört, muß vollſtändig ſeyn;) die höchſte Glückſeligkeit des Menſchen ausmachen. Doch ein ſolches Leben würde mehr als ein menſchliches ſeyn: denn einer würde auf dieſe Weiſe nicht nach allen ſeinen Theilen als Menſch, ſondern nur nach dem, was in ihm göttliches vorhanden iſt, leben können. Und um ſo viel als dieſer Theil von ihm rein und abgeſondert beſſer iſt, als das Zuſammengeſetzte, wovon er nur einen Beſtandtheil ausmacht, um ſoviel iſt auch ſeine Thätigkeit beſſer, als jede andre Tugend: woſern anders die denkende Kraft, mit dem übrigen Menſchen verglichen, etwas Göttliches iſt,

und die Thätigkeit des reinen Geiſtes, verglichen mit der vermiſchten Thätigkeit von Körper und Geiſt zuſammengenommen, ein göttliches gegen ein menſchliches Leben iſt. Wir müſſen aber nicht, nach der bekannten Vorſchrift, weil wir Menſchen ſind, auch nur menſchliche Beſtrebungen und Abſichten haben, und weil wir ſterblich ſind, unſre Wünſche und unſer Ziel nicht über das Sterbliche erheben. Vielmehr müſſen wir alles thun, was in unſern Kräften ſteht, um, dem unedlen Theile unſrer ſelbſt nach, abzuſterben, und nur dem beſten und vorzüglichſten Theile nach zu leben. Wenn dieß auch dem Umfange nach, der kleinſte iſt: ſo iſt er doch an Würde und Macht ſehr weit über alle andern erhaben.

In jedem Menſchen liegt das eigentliche Selbſt in dieſem Theile, wofern anders das Vornehmſte und Beſte das Selbſt ausmacht. Nun wäre es aber ungereimt, daß jemand nicht lieber ſelbſt leben, als etwas anderes, das nicht er ſelbſt iſt, lebend und thätig wiſſen wollte. Das jetzt und das zuvor Geſagte ſtimmen mit einander überein. Denn das, was der Selbſtheit eines jeden oder ſeiner Natur am meiſten eigen

und gemäß iſt, das iſt auch für jeden das Würdigſte und das Angenehmſte. Liegt alſo die Selbſtheit des Menſchen am meiſten im Verſtande: ſo iſt auch das Leben, welches im Denken beſteht, das würdigſte und angenehmſte für den Menſchen; es iſt alſo auch das glückſeligſte.

Achtes Kapitel.

Inhalt. Nächſt der vorhin beſchriebenen beſchaulichen Tugend iſt es die tugendhafte Thätigkeit in dem geſchäftigen Leben, worin die wahre Glückſeligkeit beſteht. Vergleichung beyder Arten von Tugend, und Vorzüglichkeit der erſtern.

Ein niedrigerer, aber unmittelbar auf jenen folgender Grad der Glückſeligkeit iſt der, welchen ein mit der Ausübung der übrigen Tugenden zugebrachtes Leben gewährt.

Die Thätigkeiten, durch welche dieſe Tugenden ausgeübt werden, ſind menſchliche Thätigkeiten. Denn ſie beſtehen entweder in Handlungen der Gerechtigkeit, des Muths und der übrigen praktiſchen Tugenden, die wir nur gegen einander, bey Verträgen und bey den mannigfaltigen Bedürfniſſen und Verhandlungen des Lebens, thun können, oder in einer ſolchen Mäßigung der Leidenſchaften, nach welcher wir bey jeder Sache das Schickliche und den Anſtand beobachten. Alles das aber ſcheinen nicht bloß Angelegenheiten des Geiſtes, ſondern des ganzen Men-

ſchen zu ſeyn. Auch die Anlagen zu einigen von dieſen Tugenden ſcheinen ſogar vom Körper herzukommen, und überhaupt die Tugend, welche ſich durch die Sitten äußert, in vielen Punkten mit der Leidenſchaft verwandt zu ſeyn. Selbſt die Tugend der Klugheit macht hiervon keine Ausnahme, da ſie mit den übrigen ethiſchen Tugenden und dieſe mit ihr ſo genau verbunden ſind. Denn die Principien der Klugheit liegen in den übrigen ethiſchen Tugenden: und die richtige Ausübung dieſer Tugenden hinwiderum kann nur durch die Klugheit beſtimmt werden. Sie alle hängen alſo mit den Leidenſchaften, d. h. mit den unfreywilligen und leidentlichen Veränderungen im Menſchen zuſammen; und beziehen ſich alſo nicht auf den Geiſt allein, ſondern auf das aus Geiſt und Körper zuſammengeſetzte Weſen. Alſo auch das Leben, auch die Glückſeligkeit, welche auf dieſe Tugenden gegründet iſt, iſt das Leben und die Glückſeligkeit des ganzen halb geiſtigen und halb körperlichen Menſchen. Die Glückſeligkeit aber, von der wir zuvor redeten, war die des Geiſtes allein und abgeſondert betrachtet. Doch dieſen Unterſchied zwiſchen dem geiſtigen und dem menſchlichen Leben habe ich hier bloß anzeigen können, ohne ihn genau zu

unterſuchen, welches einer höhern Gattung der Philoſophie aufbehalten iſt. Dieſe Glückſeligkeit des Geiſtes aber ſcheint auch der äußern Hülfsmittel wenig, und ſelbſt weniger als die ethiſchen Tugenden zu bedürfen. Denn was die eigentlichen Lebensnothwendigkeiten betrifft, ſo ſcheinen ſie beyden, dem, der ein beſchauliches, und dem, der ein geſchäftiges Leben führt, gleich unentbehrlich; es ſey denn, daß man ſagen wolle, der politiſch Geſchäftige habe mehr nöthig, ſeinen Körper auszuarbeiten. Doch dieſe und dergleichen kleine Verſchiedenheiten kommen hier in keine Betrachtung. In Anſehung der Hülfsmittel aber, deren beyde zu ihren Verrichtungen bedürfen, ſind ſie ſehr von einander unterſchieden. Denn ſo braucht z. B. der Freygebige Vermögen, wenn er Handlungen der Freygebigkeit ſoll ausüben können. Der Gerechte braucht es deßgleichen, damit er einem jeden wiedergeben könne, was er ihm ſchuldig iſt. (Denn der bloße Wille, gerecht zu handeln, iſt nicht genug; dieſer bleibt ohne die wirkliche That verborgen, und viele, die ungerecht ſind, geben ihn vor.) Der Tapfere hat Kraft nöthig, wenn er Handlungen des Muths thun ſoll, und der Mäßige muß Freyheit und Unabhängigkeit haben, wenn er

ſich als Herr ſeiner ſelbſt ſoll zeigen können. Ohne dieſe günſtigen Umſtände und ohne jene Hülfsmittel, — wie iſt es möglich, daß ſich die genannten Tugenden äußern können?

Es iſt zwar noch eine zu beantwortende Frage: ob das eigentliche Weſen der Tugend in dem Vorſatze oder in der Handlung beſtehe, da beyden die Eigenſchaft des Tugendhaften zukommt. Es iſt indeſſen doch ſo viel klar, daß zur vollſtändigen Tugend beydes, Vorſatz und Handlung, gehöre; nur braucht man aber zu den Handlungen viele Hülfsmittel und äußere Gelegenheiten, und je größer und ſchöner die Handlungen ſind, deſto mehrere.

Der aber, welcher bloß mit dem Verſtande in Betrachtung der Dinge thätig iſt, braucht zu ſeiner Thätigkeit keine dieſer äußern Sachen: ja dieſe ſind vielmehr Hinderniſſe der ruhigen Beſchauung. Indeſſen wird doch auch der Weiſe, in ſofern er Menſch iſt, und als ſolcher mit andern zuſammen leben muß, die praktiſchen Tugenden auszuüben ſich vorſetzen. Er wird alſo auch jener äußern Güter dazu nöthig haben, um auf eine menſchliche Weiſe leben zu können.

Daß aber die vollkommne Glückſeligkeit in der Thätigkeit der denkenden Kraft beſtehe, erhel-

let auch aus Folgendem. Von den Göttern haben wir doch den Begriff, daß ſie im höchſten Grade glückſelig ſind. Welche Art der Handlungen werden wir ihnen aber zuſchreiben, und worin werden wir ihre Glückſeligkeit ſetzen können? Werden wir ſagen, in die Ausübung gerechter Handlungen? Aber es ſcheint lächerlich, ſich die Götter ſo vorzuſtellen, als wenn ſie Verträge ſchlöſſen, und andere ſolche Handlungen des geſellſchaftlichen Lebens vornähmen. Oder werden wir ihnen Handlungen der Tapferkeit zuſchreiben und ſagen, daß ſie um des moraliſch-Guten willen ſich Gefahren ausſetzten, und das Fürchterliche übernähmen? Oder werden ſie durch Handlungen der Freygebigkeit glückſelig ſeyn? Aber wem werden ſie geben? Und überdieß iſt es ungereimt, ſich die Götter im eigentlichen Verſtande als Eigenthümer von Geld oder Dingen, die Geldes Werth haben, vorzuſtellen. Können wir uns endlich wohl die Götter als mäßig denken? Aber dieſes Lob ſelbſt würde eine Erniedrigung für ſie ſeyn, weil ſie keine Begierden haben, welche einer Einſchränkung bedürften. Wenn wir ſo alle Handlungen der Menſchen, die wir tugendhaft nennen, durchgehen; ſo werden wir ſie alle für die Götter zu klein, und der-

ſelben unwürdig finden. Nun glauben aber doch Alle, daß die Götter leben; alſo auch, daß ſie thätig ſind. Denn nimmermehr werden wir uns doch die Götter, wie den Endymion, zwar daſeyend aber ſchlafend, vorſtellen. Wenn wir nun aber einem lebenden Weſen alle diejenige Thätigkeit, welche ſich auf Dinge außer ihm beziehet, und noch mehr die, welche etwas außer ihm hervorbringt, abſprechen: was bleibt ihm dann noch für eine übrig, als das Denken und die Betrachtung der Dinge? In dieſer alſo beſteht die Thätigkeit des göttlichen Weſens, durch welche daſſelbe im höchſten Grade glückſelig iſt: und unter den Thätigkeiten des Menſchen enthält auch diejenige, welche mit jener göttlichen Thätigkeit am nächſten verwandt iſt, den Grund zu der höchſten dem Menſchen möglichen Glückſeligkeit.

Ein Beweis hiervon iſt, daß die unvernünftigen Thiere, weil ſie dieſer Art von Thätigkeit gänzlich beraubt ſind, auch an der Glückſeligkeit keinen Antheil nehmen.

Das Leben der Götter nähmlich iſt durchaus, durch eine ununterbrochene Thätigkeit des höchſten Verſtandes, glückſelig. Den Menſchen kommt Glückſeligkeit in ſofern zu, als ſich bey ihnen

eine Aehnlichkeit mit jener göttlichen Thätigkeit findet. Von den übrigen Thieren aber iſt keines im eigentlichen Verſtande glückſelig, weil keines von ihnen an dem Vergnügen des Denkens und der Betrachtung der Dinge Theil hat. So weit ſich die Ausübung der Denkkraft erſtreckt, ſo weit erſtreckt ſich auch die Glückſeligkeit; und bey wem ſich dieſe Denkkraft in einem höhern Grade befindet, und ſich in einer vollkommenern Betrachtung der Dinge thätig erweiſt, der iſt auch in einem höheren Grade glückſelig; und dieß nicht vermöge einer zufälligen Verbindung unter beyden, ſondern vermöge des Weſens des Denkens und der Betrachtung; denn dieſe ſind etwas an ſich ſchätzbares.

Man könnte alſo dem allen zufolge die Glückſeligkeit als eine gewiſſe Art der Betrachtung, oder als eine Ausübung der Denkkraft definiren.

Neuntes Kapitel.

Inhalt. In welchem Maße die äußern Güter zur Glückſeligkeit nöthig ſind.

Der Menſch aber, als Menſch, hat zu ſeiner Glückſeligkeit auch noch der äußern Güter nöthig. Denn ſeine Natur iſt zum Denken und Betrachten der Dinge ſich nicht ſelbſt genug: ſondern wenn dieſes von Statten gehen ſoll, ſo muß der Körper geſund ſeyn; er muß Nahrung und die übrige Pflege haben, die zu ſeiner Erhaltung gehört. Indeß muß man nicht glauben, daß, weil es nicht möglich iſt, ohne alle äußern Güter glückſelig zu ſeyn, deßwegen zur Glückſeligkeit viele und große Güter nothwendig ſind. Denn nicht in dem Beſitze des Ueberflüſſigen liegt der Grund der Selbſtgenügſamkeit, richtiger Urtheile und vollkommener Handlungen. Man darf nicht über Land und Meer herrſchen, um ſittlich ſchöne Handlungen zu thun. Auch bey ſehr mäßigen Glücksumſtänden kann man Tugenden ausüben. Die Erfahrung lehrt dieſes ganz augenſcheinlich. Denn wir ſehen alle Tage Privatperſonen nicht nur eben ſo gut, ſondern noch in

einem höheren Grade tugendhaft ſeyn, als Könige und Fürſten. Wenn alſo nur ſo viel äußere Glücksgüter da ſind, als zur Ausführung guter Handlungen nöthig iſt, ſo iſt dieſes hinlänglich. Denn immer wird das Leben desjenigen glückſelig ſeyn, der in der Ausübung der Tugend thätig iſt.

Auch Solon ſtimmt hiermit überein, der in ſeiner Unterredung mit dem Cröſus die Glückſeligen ſehr richtig als ſolche ſchildert, die, mit den äußern Glücksgütern nur mäßig verſehen, ihre Begierden einſchränken, aber die ſchönſten und ruhmwürdigſten Thaten verrichten. In der That iſt es ſehr wohl möglich, geringe Glücksgüter zu beſitzen und große und edle Handlungen zu thun.

Auch ein Anaxagoras, indem er ſagt, daß er nicht den Reichen, nicht den mächtigen Beherrſcher für glücklich halte, ſetzt hinzu, daß er ſich gar nicht wundern werde, wenn er um dieſer Behauptung willen dem großen Hauſen ein Thor zu ſeyn ſcheine, denn dieſer, da er keine andere Empfindung hat, als von äußeren Dingen, beurtheilt auch den Werth aller Sachen nur nach dieſen.

Die Meinungen mehrerer berühmten Weiſen ſtimmen hiermit überein. Das Anſehen ſolcher Männer führt allerdings eine gewiſſe Ueberzeugungskraft mit ſich. Der eigentliche Erweis der Wahrheit aber in praktiſchen Sachen liegt immer in der Erfahrung desjenigen, welcher Hand an das Werk legt. Immer muß man die allgemeinen Theorien mit dem wirklichen Leben und dem Erfolge der Ausübung vergleichen und ſie, wenn ſie mit den Thatſachen und dem wirklichen Erfolge übereinſtimmen, als wahr annehmen, — wenn ſie damit im Widerſpruche ſind, als leere Worte verachten.

Endlich der, welcher durch ſeinen Verſtand thätig iſt, dieſen anbauet und ihn in dem beſten und vollkommenſten Zuſtande erhält, wird wahrſcheinlich auch von den Göttern am meiſten geliebt. Denn wenn die Götter ſich um die menſchlichen Angelegenheiten bekümmern, wie dieß zu glauben Gründe vorhanden ſind: ſo iſt auch wahrſcheinlich, daß ſie an dem, was im Menſchen das Beſte und das mit ihnen am nächſten Verwandte iſt, ich meine an dem Geiſte oder dem Verſtande, das meiſte Wohlgefallen haben, und daß ſie denjenigen Menſchen, welche dieſen Theil

in ſich ſelbſt am meiſten lieben und ehren, auch hinwiederum Wohlthaten erzeigen, als Perſonen, die ſich eben deſſen, was ihnen (den Göttern) lieb iſt, mit Sorgfalt annehmen, und es in dem geſundeſten und vollkommenſten Zuſtande zu erhalten ſuchen. Daß aber jene Eigenſchaften alle dem Weiſen am meiſten zukommen, iſt nicht ſchwer zu erkennen. Er wird alſo von den Göttern am meiſten geliebt: und er muß alſo wahrſcheinlich auch der glückſeligſte ſeyn. So daß ſich alſo auch durch dieſe Betrachtung die in der Thätigkeit der Denkkraft liegende Glückſeligkeit bewährt.

Zehntes Kapitel.

Inhalt. Beſchluß des Ganzen. Was die Lehren der Moral zur Hervorbringung der Tugend vermögen. — Erziehung und vornähmlich Geſetzgebung müſſen dem Einfluſſe moraliſcher Belehrungen den Weg bahnen. — Uebergang zur Behandlung der Politik.

Iſt alſo nun, nachdem wir von den Tugenden, der Freundſchaft und dem Vergnügen, ſo weit, als dieß bey einem ſo kurzen Umriſſe möglich iſt, hinlänglich geredet haben, unſre Arbeit hiermit zu Ende und unſer Endzweck erreicht? Oder iſt, wie ich ſchon oben geſagt habe, bey praktiſchen Gegenſtänden der Endzweck nicht das Unterſuchen und Wiſſen der Sachen, ſondern vielmehr das Thun derſelben? In der That iſt in Abſicht der Tugend es nicht genug ſie zu kennen, ſondern man ſoll ſie in ſeinen Beſitz zu bekommen und zu brauchen, und mit einem Worte, auf alle Weiſe ſelbſt ein guter Menſch zu werden ſuchen.

Wäre nun die Theorie allein hinlänglich, rechtſchaffne und gute Menſchen zu machen, ſo würden nach dem Theognis die Lehrer derſelben

mit Recht auf die größte Belohnung Anſpruch machen können, und wir würden nichts anders thun müſſen, als uns den Unterricht in derſelben zu verſchaffen. Nach der jetzigen Beſchaffenheit der Dinge aber ſcheint es, daß dieſe moraliſchen Lehren zwar diejenigen Jünglinge, die mit edlern Anlagen geboren ſind, zum Streben nach der Tugend ermuntern, und einen Charakter, in welchem die Liebe zum ſittlich Guten ſchon herrſchend iſt, für die Tugend völlig begeiſtern können; daß ſie aber unvermögend ſind, den großen Haufen zur wirklichen Beobachtung ſeiner ſittlichen Pflichten zu bewegen. Denn die meiſten Menſchen ſind von Natur ſo beſchaffen, daß ſie nicht der Ehrfurcht vor dem Geſetze und der Sittlichkeit, ſondern nur der Furcht gehorchen; daß ſie ſich ſchlechter Handlungen nicht deßwegen enthalten, weil dieſe ſchändlich ſind, ſondern weil ſie Strafe deßhalb befürchten. Da ſie bloß nach ſinnlichen Eindrücken leben: ſo ſtreben ſie nach nichts, als nach den der Sinnlichkeit zugehörigen Vergnügungen, und nach den Dingen, welche Mittel dazu ſind, und vermeiden nichts ſorgfältiger, als die entgegenſtehenden unangenehmen Empfindungen. Von dem ſittlich Schönen aber und dem, darin liegenden, wahrhaft und weſentlich Angenehmen haben ſie nicht einmahl einen

Begriff, da ſie dieſes Vergnügen niemahls gekoſtet haben. Und ſolche Menſchen, wie können die durch Worte und durch allgemeine Sätze in eine andre Geſtalt gebracht werden? Es iſt unmöglich, oder es iſt wenigſtens nicht leicht, das, was von langer Zeit her durch Gewohnheit im Charakter befeſtigt worden iſt, durch Begriffe umzuändern. Und vielleicht iſt das Höchſte, was man zu wünſchen hat, daß, wenn ſchon alle Anlagen zur Tugend in uns vorhanden ſind, wir derſelben durch die Sittenlehre wirklich theilhaftig werden.

Die Urſachen, welche machen, daß Menſchen gut und tugendhaft werden, liegen entweder in der Natur oder in der Gewohnheit, oder in dem Unterrichte.

Was die in der Natur liegenden Urſachen betrifft, ſo iſt klar, daß dieſelben nicht in unſrer Gewalt ſtehen, ſondern durch eine göttliche Fürſorge den wahrhaftig Glücklichen zu Theil werden. Was aber den Unterricht und die durch Worte mitzutheilenden Lehren der Tugend betrifft, ſo richten dieſe nicht bey allen Menſchen viel aus: ſondern das Gemüth des Zuhörers, welcher dadurch gebeſſert werden ſoll, muß ſchon durch vorhergehende Angewöhnungen gleichſam bearbeitet und dahingebracht worden ſeyn, auf

eine mit der Sittlichkeit übereinſtimmende Weiſe Luſt und Unluſt, Liebe und Haß zu empfinden: eben ſo wie ein Acker zubereitet ſeyn muß, wenn der auf ihn ausgeſtreute Same gedeihen und wachſen ſoll. Denn ein Menſch, der bloß nach ſinnlichen Eindrücken lebt, hört gar nicht einmahl aufmerkſam Reden an, welche ihn davon abhalten ſollen, und verſteht ſie auch nicht. Wer aber in dieſem Falle iſt, wie kann der durch irgend einen Vortrag zu einer veränderten Denkungsart gebracht werden?

Ueberhaupt ſcheint es, daß die ſinnliche Leidenſchaft nie der Vernunft, ſondern nur der Gewalt nachgiebt. Es muß alſo den Lehren der Tugend eine gewiſſe mit der Tugend verwandte Gewohnheit, eine natürliche und inſtinctmäßige Neigung zum ſittlich Guten und eine Abneigung vom ſittlich Böſen vorhergehen. Dieß iſt eben, was man die Erziehung zur Tugend heißt, und in dieſer gehörigen Zucht von Jugend auf gehalten zu werden, das iſt nicht anders möglich, als wenn man unter guten Geſetzen lebt. Denn mit Mäßigung und Enthaltſamkeit zu leben, iſt den meiſten Menſchen, beſonders in der Jugend, nicht angenehm. Es ſind daher Geſetze nöthig, welche ſie dazu antreiben, indem ſie ihnen ihre

Lebensart und ihre Beſchäftigungen vorſchreiben. Auf dieſe Weiſe hören jene Einſchränkungen auf, ihnen läſtig zu ſeyn, wenn ſie zur Gewohnheit werden.

Die Geſetze ſind aber nicht bloß für die Jugend nöthig, um die Lebensart und übrige Aufführung derſelben unter gehöriger Aufſicht zu halten: ſondern ſie ſind uns auch, wenn wir Männer geworden ſind, unentbehrlich, weil wir auch dann eben dieſe Bemühungen fortſetzen und dieſe Gewohnheiten befeſtigen müſſen.

Ueberhaupt will das ganze menſchliche Leben durch Geſetze regiert ſeyn: denn die meiſten ſind immer mehr geneigt, der Nothwendigkeit, als der Vernunft zu folgen; und ſich durch Strafen beſtimmen zu laſſen, als durch Bewegungsgründe der Sittlichkeit. Daher glauben einige, daß die Geſetzgeber in ihren Geſetzen zuerſt die Bürger zur Tugend ermahnen und ihnen die Bewegungsgründe des ſittlich Schönen vorhalten ſollen, in der Vorausſetzung, daß die gut und rechtſchaffen Denkenden und die ſchon durch die Erziehung und die Gewohnheit dazu vorbereitet ſind, dieſen Lehren Gehör geben werden; daß ſie aber alsdann den mehr von der Natur Verwahrloſeten und weniger Folgſamen die Vorſchrift un-

ter Androhung von Strafe geben, die völlig unheilbar Böſen aber aus ihrem Staate verbannen müſſen. Der Gute nähmlich, und welcher Rückſicht auf die Sittlichkeit bey ſeinen Handlungen nimmt, kann durch Worte regiert werden: der ſchlechte Menſch aber, der nach nichts als nach dem ſinnlichen Vergnügen ſtrebt, muß, ſo wie das Thier, durch den Schmerz im Zaume gehalten werden. Deßwegen muß auch, ſagt man, die Strafe, welche der Geſetzgeber jedem Verbrechen auflegt, gerade in ſolchen Schmerzen beſtehen, welche den dazu reitzenden Vergnügungen entgegengeſetzt ſind.

Wenn nun alſo, wie ich geſagt habe, der Menſch, welcher ſittlich gut werden ſoll, zur Tugend erzogen und angewöhnt werden, und dann in einer ſolchen Einrichtung der Dinge, die der Tugend günſtig iſt, leben muß, ſo, daß er ſchlechte Handlungen weder mit Willen noch wider ſeinen Willen ausüben könne; und wenn ſich dieſes alles bey denjenigen findet, die nach einer vorgeſchriebenen Ordnung und nach den Ideen einer Vernunft leben, welche mit Macht verbunden iſt: ſo folgt, daß gute bürgerliche Geſetze zu Beförderung der Tugend unentbehrlich ſind. Denn die Vorſchriften, welche ein Vater ſeinen Kindern,

oder überhaupt die Regeln, welche ein einzelner Privatmann, der nicht mit königlichem oder einem ähnlichen öffentlichen Anſehen bekleidet iſt, ſeinen Mitbürgern giebt, haben nicht die zwingende Gewalt, und führen nicht die Nothwendigkeit mit ſich, welche hier erforderlich iſt. Das bürgerliche Geſetz hingegen iſt erſtlich eine Regel des Verhaltens, die von der Vernunft und der Klugheit irgend eines weiſen Mannes herrührt; und ſie iſt zugleich eine mit einer zwingenden Kraft begleitete Regel.

Gegen Menſchen, wenn ſie unſern Neigungen widerſtehen, werden wir leicht aufgebracht, ſo gerecht auch dieſer Widerſtand ſeyn mag: aber wir vertragen es weit eher, daß das Geſetz uns dieſen Widerſtand leiſte, indem es im Allgemeinen das, was recht und gut iſt, gebietet.

In dem einzigen Lacedämoniſchen Staate, oder doch in ſehr wenigen andern ſcheint der Geſetzgeber für die Erziehung der einzelnen Bürger Sorge getragen und ihre Beſchäftigungen auch im Privatleben angeordnet zu haben. In den meiſten Staaten ſind alle dieſe Gegenſtände gänzlich vernachläſſigt und es iſt einem jeden ſelbſt überlaſſen, wie er leben will, um auf gut cyclopiſch, (nach der Schilderung Homers,) in ſeinem

eigenen Hauſe Herr und über ſein Weib und Kinder Geſetzgeber und Richter zu ſeyn.

Am beſten nun iſt es unſtreitig, wenn eine öffentliche Fürſorge hierüber durch weiſe Geſetze geſchieht, und die Bürger derſelben nachkommen; Wenn aber öffentliche Anſtalten hierzu fehlen: ſo ſteht es alsdann einem Jeden zu, und es iſt ſeine Pflicht, der Tugend ſeiner Kinder, Angehörigen und guten Freunde zu Hülfe zu kommen, wenigſtens den Vorſatz dazu zu haben.

Dieſe Hülfe aber wird, nach dem bisher Geſagten, derjenige am beſten leiſten können, welcher geſetzgeberiſche Einſichten und Fähigkeiten beſitzt. Denn da die öffentlichen Anſtalten zur Erziehung und Beſſerung der Sitten nur durch die Geſetze gemacht werden, und da dieſe Anſtalten gut ſind, wenn die Geſetze gut ſind; ſo werden auch nur Geſetze die Erziehung und die Sitten in den Privatfamilien bilden können. Ob dieſe Geſetze geſchrieben oder ungeſchrieben ſind; ob ſie für einen Einzigen oder für Viele gegeben werden, kommt hierbey in keine Betrachtung, eben ſo wenig, als es bey der Muſik, bey der Gymnaſtik, oder bey irgend einem Theile des Unterrichtes darauf ankommt, ob die Regeln, wornach die Schüler ſich üben, geſchrieben oder

ungeſchrieben, für Viele oder für Einen, gegeben ſind.

So wie die Geſetze und die Sitten die beyden Dinge ſind, welche in der bürgerlichen Geſellſchaft die meiſte Gewalt haben: ſo wird die häusliche Geſellſchaft durch die Lehren und Vorſchriften des Hausvaters und ebenfalls durch die Sitten regiert. Und die Gewalt dieſer häuslichen Vorſchriften und Sitten iſt um deſto größer, da Verwandtſchaft und Wohlthaten die Glieder der Familie mit dem Haupte derſelben verknüpfen. Die Kinder haben ſchon eine natürliche Liebe und Ehrfurcht gegen den Vater, und ſind von der Natur ſelbſt angewieſen, ihm zu gehorchen.

Es iſt aber die Erziehung oder ſittliche Bildung, welche ſich bloß mit einem einzelnen Menſchen beſchäftigt, von der, welche auf alle Bürger eines Staates überhaupt gehet, noch auf eine andere Weiſe unterſchieden, die ſich durch das Beyſpiel der Arzneykunſt am beſten erklären läßt. Es kann z. B. Fieberkranken überhaupt Faſten und Ruhe zuträglich ſeyn: aber dieſem oder jenem Kranken insbeſondere iſt es vielleicht nicht zuträglich. Eben ſo wird der Meiſter in der Kunſt des Fauſtkampfes gegen jeden Gegner ſich

einer andern Methode des Kampfes bedienen. Ueberhaupt ſcheint jede Sache am beſten ergründet, und am vollkommenſten ausgearbeitet werden zu können, wenn auf ſie allein eine eigne Arbeit und Sorgfalt verwandt wird. Die Behandlung jeder Sache wird nähmlich alsdann ihrer Natur am genaueſten angepaßt.

Indeß wird derjenige Arzt oder gymnaſtiſche Lehrer, oder wer ſonſt mit der Behandlung der Menſchen zu thun hat, den Einzelnen am beſten beſorgen, welcher die Kenntniß der Sache im Allgemeinen beſitzt und weiß, was für alle Menſchen, oder für alle ſolche Menſchen gehört. Dieſe Kenntniß des Allgemeinen iſt eben das, was man Wiſſenſchaft heißt.

Indeß iſt es vielleicht nicht unmöglich, daß man, ohne die Wiſſenſchaft des Allgemeinen zu beſitzen, ein einzelnes Individuum gehörig und wohl beſorge; indem man nähmlich die ihm zukommenden Beſchaffenheiten genau beobachtet und durch Erfahrung kennen lernt; ſo wie auch einige ſcheinen ſehr gute Aerzte ihrer ſelbſt zu ſeyn, die doch einem Andern nicht zu helfen wiſſen.

Nichts deſto weniger wird derjenige, der eine vollkommnere Einſicht der Sache oder eine kunſt-

mäßigere Uebung eines gewiſſen Geſchäfts zu erlangen wünſcht, ſich mit dem Allgemeinen abgeben und dieß, ſo weit es möglich iſt, kennen zu lernen bemüht ſeyn müſſen; d. h. er wird ſich um die Wiſſenſchaft der Sache zu bewerben haben.

Um alſo auf das Obige zurückzukommen, ſo wird, wenn durch Geſetze die Menſchen beſſer werden, derjenige, welcher durch ſeine Fürſorge und Aufſicht Andere, (ihrer mögen nun Viele oder Wenige ſeyn,) beſſer machen will, geſetzgeberiſche Talente ſich erwerben müſſen. Es iſt nicht eine leichte Sache, jedes gegebene Subjekt auf die gehörige Weiſe zu bearbeiten und es zu einer moraliſchen Gemüthsſtimmung zu bringen: ſondern, wenn es irgend jemand kann, ſo iſt es der, welcher die Natur des Menſchen und der Sittlichkeit wiſſenſchaftlich kennt. Der Fall iſt eben ſo, wie bey der Arzneykunſt und bey andern Verrichtungen, bey welchen eine gewiſſe Fürſorge für Andere und die Anwendung gewiſſer Mittel zu einem Endzwecke Statt finden.

Die nächſte Frage iſt nun die: wie und von wem man dieſe geſetzgeberiſche Weisheit erhalten könne. Wahrſcheinlich von den Staatsmännern:

ſo wie man jede andre Kunſt von denjenigen lernt, welche ſie ausüben.

Doch mit der Politik ſcheint es in der That ein wenig anders beſchaffen zu ſeyn, als mit andern Wiſſenſchaften oder Geſchicklichkeiten. Denn in dieſen ſind eben diejenigen die Lehrer für Andere, welche ſich ſelbſt mit der Ausübung beſchäftigen. Die Arzneykunſt und die Mahlerey lehrt niemand anders, als der Arzt und der Mahler; aber zu Lehrern der Staatswiſſenſchaft werfen ſich die Sophiſten auf, die ſich doch ſelbſt nie mit Staatsgeſchäften abgeben. Dagegen aber ſcheinen hinwiederum die Andern, welche wirklich in den Staaten die Verwaltung führen, mehr vermöge eines natürlichen Talents oder durch bloße Routine, als nach Ueberlegung und Einſicht ihr Geſchäft zu treiben. Denn nie findet man, daß ſie über dieſen Gegenſtand reden oder ſchreiben, (welches ihnen doch weit mehr Ehre bringen würde, als die vor Gericht und in der Verſammlung gehaltenen Reden, durch welche ſie ſich gemeiniglich bekannt machen.) Auch findet man nicht, daß ſie ihre eignen Söhne oder andre Freunde zu Staatsmännern bildeten. Und doch iſt es wahrſcheinlich, daß ſie es thun würden, wenn ſie es könnten. Denn ſie könnten

weder ihren Staaten etwas, das von größerem Werthe ſey, zurücklaſſen, noch könnte ihnen ſelbſt und den von ihnen am meiſten geliebten Perſonen irgend etwas nützlicher ſeyn, als wenn ſie jene Fähigkeit beſäßen.

Allerdings trägt die Erfahrung und die Routine nicht wenig zu der politiſchen Einſicht bey. Wäre dieß nicht, ſo würden die Geſchäftsmänner durch einen längern Umgang mit politiſchen Angelegenheiten nicht ihre Geſchicklichkeit zur Verwaltung derſelben vermehrt finden. Und die, welche von der Staatswiſſenſchaft eine gründliche Kenntniß verlangen, müſſen allerdings zur Theorie die Uebung und die Erfahrung hinzufügen.

Was die Sophiſten betrifft, welche ſich für Lehrer der Staatskunſt ausgeben, ſo ſind ſie, wie es ſcheint, ſo weit davon entfernt, dieſelbe gründlich lehren zu können, daß ſie nicht einmahl wiſſen, was ſie eigentlich ſey, und mit was für Gegenſtänden ſie zu thun habe. Sie würden alsdann dieſelbe nicht mit der Redekunſt für einerley halten, oder noch gar unter dieſelbe ſetzen. Sie würden ferner nicht glauben, daß, wenn man nur erſt eine Sammlung der berühmteſten Geſetzgebungen mehrerer Staaten gemacht hat, es ganz leicht ſey, ſelbſt Geſetze zu geben:

weil man nur die beſten auswählen dürfe; gerade, als wenn die Auswahl des Beſten nicht ſchon eine Einſicht in die Natur der Geſetze vorausſetzte, und als wenn die richtige Beurtheilung nicht ſelbſt das ſchwerſte Geſchäft wäre: wie dieß das Beyſpiel der Muſik zeigt. In jeder Kunſt nähmlich beurtheilen diejenigen die Werke Anderer allein richtig, welche ſelbſt in derſelben erfahren ſind, und wiſſen, wie und durch welche Mittel ſie hervorgebracht werden, und wie ein Theil mit dem andern übereinſtimmt. Für Unerfahrne, z. B. in der Mahlerey, iſt es ſchon genug, wenn ſie überhaupt das Schlechte vom Guten unterſcheiden können: aber unter mehrern guten das beſte Werk zu erkennen, ſind ſie ganz unvermögend. Nun ſind die Geſetze gleichſam das Kunſtwerk der Politik. Wie wäre es alſo möglich, bloß durch eine Sammlung von Geſetzen ſelbſt Geſetzgeber zu werden, oder die nöthige Einſicht zu erlangen, um die beſten auswählen zu können.

Auch Arzt kann, wie es ſcheint, niemand bloß aus Büchern werden, obgleich die Schriftſteller über die Arzeneykunſt nicht bloß die Hülfsmittel angeben, ſondern auch die Art und Weiſe zu lehren verſuchen, wie die Kranken, nach ih-

rer verſchiedenen Leibesbeſchaffenheit behandelt und geheilt werden müſſen. Aber alle ſolche Beſchreibungen ſind denen, welche die Sache aus Erfahrung kennen, nützlich, aber denen ganz unnütz, welche nie mit ihr umgegangen ſind. Die Sammlung alſo von mehrern Geſetzen und Staatsverfaſſungen kann Perſonen, welche ſie zu unterſuchen, und, was darin löblich oder tadelhaft, zu den jedesmahligen Umſtänden paſſend oder unpaſſend ſey, zu beurtheilen wiſſen, ſehr brauchbar ſeyn. Diejenigen hingegen, welche, ohne eine ſolche zuvor erlangte Fertigkeit jene Sammlung durchgehn, werden dadurch nicht in den Stand geſetzt, die Geſetze richtig zu beurtheilen, und werden nur zufällig die beſten darunter treffen können. Aber allerdings wird dieſes Studium eine Vorbereitung ſeyn können, ſie zur nähern Bekanntſchaft mit ihrem Gegenſtande einzuleiten.

Da alſo die ältern Philoſophen die Materie von der Geſetzgebung ununterſucht gelaſſen haben, ſo iſt es vielleicht das Beſte, daß wir ſelbſt dieſe Unterſuchung vornehmen und überhaupt die ganze Materie vom Staate abhandeln, damit derjenige ganze Theil der Philoſophie, welcher die menſchlichen Angelegenheiten betrifft, von uns nach unſerm Vermögen vollendet werde.

Zuerſt alſo werde ich verſuchen, das, was von åltern Schriftſtellern über einzelne Theile der Politik ſchon Gutes und Brauchbares geſagt worden iſt, durchzugehen. Dann werde ich durch Sammlung und Vergleichung mehrerer Staats⸗verfaſſungen aufzufinden ſuchen, welche Urſachen zur Erhaltung, und welche zum Verderben der Staaten wirken, und welche Dinge jeder Staats⸗verfaſſung insbeſondere nůtzlich oder ſchådlich ſind; endlich, woher es komme, daß einige Staa⸗ten wohl, andre übel regiert werden. Wenn die⸗ſe Unterſuchung vollendet ſeyn wird, ſo werden wir wahrſcheinlich auch beſſer einſehn, welche Staatsverfaſſung die beſte, und wie jeder Staat angeordnet, und mit welchen Geſetzen und Ge⸗wohnheiten er verſehen ſeyn můſſe, um den Nahmen eines vollkommenen Staates zu verdie⸗nen. Zu dieſer Unterſuchung wollen wir nun den Anfang machen.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Folgende Fehler wird der Leſer ſelbſt zu berichtigen erſucht.

S. 85. Z. 8. d. Anmerk. iſt zu leſen: unmittelbar. Z. 9. mittelbarer. S. 110. Z. 9. auszurüſten. S. 282. Z. 3. vollſtändig. Ein Beweis iſt, daß. S. 286. Z. 5. v. u. Margites. S. 336. letzte Z. d. Anm. ſind für und. S. 396. Z. 2. hat ſ. haben. S. 570. Z. 1. von ſeinen Unglücksfällen.

Zehntes Kapitel.

Inhalt. Beſchluß des Ganzen. Was die Lehren der Moral zur Hervorbringung der Tugend vermögen. — Erziehung und vornähmlich Geſetzgebung müſſen dem Einfluſſe moraliſcher Belehrungen den Weg bahnen. — Uebergang zur Behandlung der Politik.

Iſt alſo nun, nachdem wir von den Tugenden, der Freundſchaft und dem Vergnügen, ſo weit, als dieß bey einem ſo kurzen Umriſſe möglich iſt, hinlänglich geredet haben, unſre Arbeit hiermit zu Ende und unſer Endzweck erreicht? Oder iſt, wie ich ſchon oben geſagt habe, bey praktiſchen Gegenſtänden der Endzweck nicht das Unterſuchen und Wiſſen der Sachen, ſondern vielmehr das Thun derſelben? In der That iſt in Abſicht der Tugend es nicht genug ſie zu kennen, ſondern man ſoll ſie in ſeinen Beſitz zu bekommen und zu brauchen, und mit einem Worte, auf alle Weiſe ſelbſt ein guter Menſch zu werden ſuchen.

Wäre nun die Theorie allein hinlänglich, rechtſchaffne und gute Menſchen zu machen, ſo würden nach dem Theognis die Lehrer derſelben

mit Recht auf die größte Belohnung Anſpruch machen können, und wir würden nichts anders thun müſſen, als uns den Unterricht in derſelben zu verſchaffen. Nach der jetzigen Beſchaffenheit der Dinge aber ſcheint es, daß dieſe moraliſchen Lehren zwar diejenigen Jünglinge, die mit edlern Anlagen geboren ſind, zum Streben nach der Tugend ermuntern, und einen Charakter, in welchem die Liebe zum ſittlich Guten ſchon herrſchend iſt, für die Tugend völlig begeiſtern können; daß ſie aber unvermögend ſind, den großen Haufen zur wirklichen Beobachtung ſeiner ſittlichen Pflichten zu bewegen. Denn die meiſten Menſchen ſind von Natur ſo beſchaffen, daß ſie nicht der Ehrfurcht vor dem Geſetze und der Sittlichkeit, ſondern nur der Furcht gehorchen; daß ſie ſich ſchlechter Handlungen nicht deßwegen enthalten, weil dieſe ſchändlich ſind, ſondern weil ſie Strafe deßhalb befürchten. Da ſie bloß nach ſinnlichen Eindrücken leben: ſo ſtreben ſie nach nichts, als nach den der Sinnlichkeit zugehörigen Vergnügungen, und nach den Dingen, welche Mittel dazu ſind, und vermeiden nichts ſorgfältiger, als die entgegenſtehenden unangenehmen Empfindungen. Von dem ſittlich Schönen aber und dem, darin liegenden, wahrhaft und weſentlich Angenehmen haben ſie nicht einmahl einen

Begriff, da ſie dieſes Vergnügen niemahls gekoſtet haben. Und ſolche Menſchen, wie können die durch Worte und durch allgemeine Sätze in eine andre Geſtalt gebracht werden? Es iſt unmöglich, oder es iſt wenigſtens nicht leicht, das, was von langer Zeit her durch Gewohnheit im Charakter befeſtigt worden iſt, durch Begriffe umzuändern. Und vielleicht iſt das Höchſte, was man zu wünſchen hat, daß, wenn ſchon alle Anlagen zur Tugend in uns vorhanden ſind, wir derſelben durch die Sittenlehre wirklich theilhaftig werden.

Die Urſachen, welche machen, daß Menſchen gut und tugendhaft werden, liegen entweder in der Natur oder in der Gewohnheit, oder in dem Unterrichte.

Was die in der Natur liegenden Urſachen betrifft, ſo iſt klar, daß dieſelben nicht in unſrer Gewalt ſtehen, ſondern durch eine göttliche Fürſorge den wahrhaftig Glücklichen zu Theil werden. Was aber den Unterricht und die durch Worte mitzutheilenden Lehren der Tugend betrifft, ſo richten dieſe nicht bey allen Menſchen viel aus: ſondern das Gemüth des Zuhörers, welcher dadurch gebeſſert werden ſoll, muß ſchon durch vorhergehende Angewöhnungen gleichſam bearbeitet und dahingebracht worden ſeyn, auf

eine mit der Sittlichkeit übereinſtimmende Weiſe Luſt und Unluſt, Liebe und Haß zu empfinden: eben ſo wie ein Acker zubereitet ſeyn muß, wenn der auf ihn ausgeſtreute Same gedeihen und wachſen ſoll. Denn ein Menſch, der bloß nach ſinnlichen Eindrücken lebt, hört gar nicht einmahl aufmerkſam Reden an, welche ihn davon abhalten ſollen, und verſteht ſie auch nicht. Wer aber in dieſem Falle iſt, wie kann der durch irgend einen Vortrag zu einer veränderten Denkungsart gebracht werden?

Ueberhaupt ſcheint es, daß die ſinnliche Leidenſchaft nie der Vernunft, ſondern nur der Gewalt nachgiebt. Es muß alſo den Lehren der Tugend eine gewiſſe mit der Tugend verwandte Gewohnheit, eine natürliche und inſtinctmäßige Neigung zum ſittlich Guten und eine Abneigung vom ſittlich Böſen vorhergehen. Dieß iſt eben, was man die Erziehung zur Tugend heißt, und in dieſer gehörigen Zucht von Jugend auf gehalten zu werden, das iſt nicht anders möglich, als wenn man unter guten Geſetzen lebt. Denn mit Mäßigung und Enthaltſamkeit zu leben, iſt den meiſten Menſchen, beſonders in der Jugend, nicht angenehm. Es ſind daher Geſetze nöthig, welche ſie dazu antreiben, indem ſie ihnen ihre

Lebensart und ihre Beſchäftigungen vorſchreiben. Auf dieſe Weiſe hören jene Einſchränkungen auf, ihnen läſtig zu ſeyn, wenn ſie zur Gewohnheit werden.

Die Geſetze ſind aber nicht bloß für die Jugend nöthig, um die Lebensart und übrige Aufführung derſelben unter gehöriger Aufſicht zu halten; ſondern ſie ſind uns auch, wenn wir Männer geworden ſind, unentbehrlich, weil wir auch dann eben dieſe Bemühungen fortſetzen und dieſe Gewohnheiten befeſtigen müſſen.

Ueberhaupt will das ganze menſchliche Leben durch Geſetze regiert ſeyn; denn die meiſten ſind immer mehr geneigt, der Nothwendigkeit, als der Vernunft zu folgen; und ſich durch Strafen beſtimmen zu laſſen, als durch Bewegungsgründe der Sittlichkeit. Daher glauben einige, daß die Geſetzgeber in ihren Geſetzen zuerſt die Bürger zur Tugend ermahnen und ihnen die Bewegungsgründe des ſittlich Schönen vorhalten ſollen, in der Vorausſetzung, daß die gut und rechtſchaffen Denkenden und die ſchon durch die Erziehung und die Gewohnheit dazu vorbereitet ſind, dieſen Lehren Gehör geben werden; daß ſie aber alsdann den mehr von der Natur Verwahrloſeten und weniger Folgſamen die Vorſchrift un-

ter Androhung von Strafe geben, die völlig unheilbar Böſen aber aus ihrem Staate verbannen müſſen. Der Gute nähmlich, und welcher Rückſicht auf die Sittlichkeit bey ſeinen Handlungen nimmt, kann durch Worte regiert werden: der ſchlechte Menſch aber, der nach nichts als nach dem ſinnlichen Vergnügen ſtrebt, muß, ſo wie das Thier, durch den Schmerz im Zaume gehalten werden. Deßwegen muß auch, ſagt man, die Strafe, welche der Geſetzgeber jedem Verbrechen auflegt, gerade in ſolchen Schmerzen beſtehen, welche den dazu reitzenden Vergnügungen entgegengeſetzt ſind.

Wenn nun alſo, wie ich geſagt habe, der Menſch, welcher ſittlich gut werden ſoll, zur Tugend erzogen und angewöhnt werden, und dann in einer ſolchen Einrichtung der Dinge, die der Tugend günſtig iſt, leben muß, ſo, daß er ſchlechte Handlungen weder mit Willen noch wider ſeinen Willen ausüben könne; und wenn ſich dieſes alles bey denjenigen findet, die nach einer vorgeſchriebenen Ordnung und nach den Ideen einer Vernunft leben, welche mit Macht verbunden iſt: ſo folgt, daß gute bürgerliche Geſetze zu Beförderung der Tugend unentbehrlich ſind. Denn die Vorſchriften, welche ein Vater ſeinen Kindern,

oder überhaupt die Regeln, welche ein einzelner Privatmann, der nicht mit königlichem oder einem ähnlichen öffentlichen Anſehen bekleidet iſt, ſeinen Mitbürgern giebt, haben nicht die zwingende Gewalt, und führen nicht die Nothwendigkeit mit ſich, welche hier erforderlich iſt. Das bürgerliche Geſetz hingegen iſt erſtlich eine Regel des Verhaltens, die von der Vernunft und der Klugheit irgend eines weiſen Mannes herrührt; und ſie iſt zugleich eine mit einer zwingenden Kraft begleitete Regel.

Gegen Menſchen, wenn ſie unſern Neigungen widerſtehen, werden wir leicht aufgebracht, ſo gerecht auch dieſer Widerſtand ſeyn mag: aber wir vertragen es weit eher, daß das Geſetz uns dieſen Widerſtand leiſte, indem es im Allgemeinen das, was recht und gut iſt, gebietyet.

In dem einzigen Lacedämoniſchen Staate, oder doch in ſehr wenigen andern ſcheint der Geſetzgeber für die Erziehung der einzelnen Bürger Sorge getragen und ihre Beſchäftigungen auch im Privatleben angeordnet zu haben. In den meiſten Staaten ſind alle dieſe Gegenſtände gänzlich vernachläſſigt und es iſt einem jeden ſelbſt überlaſſen, wie er leben will, um auf gut cyclopiſch, (nach der Schilderung Homers,) in ſeinem

eigenen Hauſe Herr und über ſein Weib und Kinder Geſetzgeber und Richter zu ſeyn.

Am beſten nun iſt es unſtreitig, wenn eine öffentliche Fürſorge hierüber durch weiſe Geſetze geſchieht, und die Bürger derſelben nachkommen; Wenn aber öffentliche Anſtalten hierzu fehlen: ſo ſteht es alsdann einem Jeden zu, und es iſt ſeine Pflicht, der Tugend ſeiner Kinder, Angehörigen und guten Freunde zu Hülfe zu kommen, wenigſtens den Vorſatz dazu zu haben.

Dieſe Hülfe aber wird, nach dem bisher Geſagten, derjenige am beſten leiſten können, welcher geſetzgeberiſche Einſichten und Fähigkeiten beſitzt. Denn da die öffentlichen Anſtalten zur Erziehung und Beſſerung der Sitten nur durch die Geſetze gemacht werden, und da dieſe Anſtalten gut ſind, wenn die Geſetze gut ſind; ſo werden auch nur Geſetze die Erziehung und die Sitten in den Privatfamilien bilden können. Ob dieſe Geſetze geſchrieben oder ungeſchrieben ſind; ob ſie für einen Einzigen oder für Viele gegeben werden, kommt hierbey in keine Betrachtung, eben ſo wenig, als es bey der Muſik, bey der Gymnaſtik, oder bey irgend einem Theile des Unterrichtes darauf ankommt, ob die Regeln, wornach die Schüler ſich üben, geſchrieben oder

ungeſchrieben, für Viele oder für Einen, gegeben ſind.

So wie die Geſetze und die Sitten die beyden Dinge ſind, welche in der bürgerlichen Geſellſchaft die meiſte Gewalt haben: ſo wird die häusliche Geſellſchaft durch die Lehren und Vorſchriften des Hausvaters und ebenfalls durch die Sitten regiert. Und die Gewalt dieſer häuslichen Vorſchriften und Sitten iſt um deſto größer, da Verwandtſchaft und Wohlthaten die Glieder der Familie mit dem Haupte derſelben verknüpfen. Die Kinder haben ſchon eine natürliche Liebe und Ehrfurcht gegen den Vater, und ſind von der Natur ſelbſt angewieſen, ihm zu gehorchen.

Es iſt aber die Erziehung oder ſittliche Bildung, welche ſich bloß mit einem einzelnen Menſchen beſchäftigt, von der, welche auf alle Bürger eines Staates überhaupt gehet, noch auf eine andere Weiſe unterſchieden, die ſich durch das Beyſpiel der Arzneykunſt am beſten erklären läßt. Es kann z. B. Fieberkranken überhaupt Faſten und Ruhe zuträglich ſeyn: aber dieſem oder jenem Kranken insbeſondere iſt es vielleicht nicht zuträglich. Eben ſo wird der Meiſter in der Kunſt des Fauſtkampfes gegen jeden Gegner ſich

einer andern Methode des Kampfes bedienen. Ueberhaupt ſcheint jede Sache am beſten ergründet, und am vollkommenſten ausgearbeitet werden zu können, wenn auf ſie allein eine eigne Arbeit und Sorgfalt verwandt wird. Die Behandlung jeder Sache wird nähmlich alsdann ihrer Natur am genaueſten angepaßt.

Indeß wird derjenige Arzt oder gymnaſtiſche Lehrer, oder wer ſonſt mit der Behandlung der Menſchen zu thun hat, den Einzelnen am beſten beſorgen, welcher die Kenntniß der Sache im Allgemeinen beſitzt und weiß, was für alle Menſchen, oder für alle ſolche Menſchen gehört. Dieſe Kenntniß des Allgemeinen iſt eben das, was man Wiſſenſchaft heißt.

Indeß iſt es vielleicht nicht unmöglich, daß man, ohne die Wiſſenſchaft des Allgemeinen zu beſitzen, ein einzelnes Individuum gehörig und wohl beſorge; indem man nähmlich die ihm zukommenden Beſchaffenheiten genau beobachtet und durch Erfahrung kennen lernt; ſo wie auch einige ſcheinen ſehr gute Aerzte ihrer ſelbſt zu ſeyn, die doch einem Andern nicht zu helfen wiſſen.

Nichts deſto weniger wird derjenige, der eine vollkommnere Einſicht der Sache oder eine kunſt-

mäßigere Uebung eines gewiſſen Geſchäfts zu erlangen wünſcht, ſich mit dem Allgemeinen abgeben und dieß, ſo weit es möglich iſt, kennen zu lernen bemüht ſeyn müſſen; d. h. er wird ſich um die Wiſſenſchaft der Sache zu bewerben haben.

Um alſo auf das Obige zurückzukommen, ſo wird, wenn durch Geſetze die Menſchen beſſer werden, derjenige, welcher durch ſeine Fürſorge und Aufſicht Andere, (ihrer mögen nun Viele oder Wenige ſeyn,) beſſer machen will, geſetzgeberiſche Talente ſich erwerben müſſen. Es iſt nicht eine leichte Sache, jedes gegebene Subjekt auf die gehörige Weiſe zu bearbeiten und es zu einer moraliſchen Gemüthsſtimmung zu bringen: ſondern, wenn es irgend jemand kann, ſo iſt es der, welcher die Natur des Menſchen und der Sittlichkeit wiſſenſchaftlich kennt. Der Fall iſt eben ſo, wie bey der Arzneykunſt und bey andern Verrichtungen, bey welchen eine gewiſſe Fürſorge für Andere und die Anwendung gewiſſer Mittel zu einem Endzwecke Statt finden.

Die nächſte Frage iſt nun die: wie und von wem man dieſe geſetzgeberiſche Weisheit erhalten könne. Wahrſcheinlich von den Staatsmännern:

ſo wie man jede andre Kunſt von denjenigen lernt, welche ſie ausüben.

Doch mit der Politik ſcheint es in der That ein wenig anders beſchaffen zu ſeyn, als mit andern Wiſſenſchaften oder Geſchicklichkeiten. Denn in dieſen ſind eben diejenigen die Lehrer für Andere, welche ſich ſelbſt mit der Ausübung beſchäftigen. Die Arzneykunſt und die Mahlerey lehrt niemand anders, als der Arzt und der Mahler; aber zu Lehrern der Staatswiſſenſchaft werfen ſich die Sophiſten auf, die ſich doch ſelbſt nie mit Staatsgeſchäften abgeben. Dagegen aber ſcheinen hinwiederum die Andern, welche wirklich in den Staaten die Verwaltung führen, mehr vermöge eines natürlichen Talents oder durch bloße Routine, als nach Ueberlegung und Einſicht ihr Geſchäft zu treiben. Denn nie findet man, daß ſie über dieſen Gegenſtand reden oder ſchreiben, (welches ihnen doch weit mehr Ehre bringen würde, als die vor Gericht und in der Verſammlung gehaltenen Reden, durch welche ſie ſich gemeiniglich bekannt machen.) Auch findet man nicht, daß ſie ihre eignen Söhne oder andre Freunde zu Staatsmännern bildeten. Und doch iſt es wahrſcheinlich, daß ſie es thun würden, wenn ſie es könnten. Denn ſie könnten

weder ihren Staaten etwas, das von größerem Werthe ſey, zurücklaſſen, noch könnte ihnen ſelbſt und den von ihnen am meiſten geliebten Perſonen irgend etwas nützlicher ſeyn, als wenn ſie jene Fähigkeit beſäßen.

Allerdings trägt die Erfahrung und die Routine nicht wenig zu der politiſchen Einſicht bey. Wäre dieß nicht, ſo würden die Geſchäftsmänner durch einen längern Umgang mit politiſchen Angelegenheiten nicht ihre Geſchicklichkeit zur Verwaltung derſelben vermehrt finden. Und die, welche von der Staatswiſſenſchaft eine gründliche Kenntniß verlangen, müſſen allerdings zur Theorie die Uebung und die Erfahrung hinzufügen.

Was die Sophiſten betrifft, welche ſich für Lehrer der Staatskunſt ausgeben, ſo ſind ſie, wie es ſcheint, ſo weit davon entfernt, dieſelbe gründlich lehren zu können, daß ſie nicht einmahl wiſſen, was ſie eigentlich ſey, und mit was für Gegenſtänden ſie zu thun habe. Sie würden alsdann dieſelbe nicht mit der Redekunſt für einerley halten, oder noch gar unter dieſelbe ſetzen. Sie würden ferner nicht glauben, daß, wenn man nur erſt eine Sammlung der berühmteſten Geſetzgebungen mehrerer Staaten gemacht hat, es ganz leicht ſey, ſelbſt Geſetze zu geben:

weil man nur die beſten auswählen dürfe; gerade, als wenn die Auswahl des Beſten nicht ſchon eine Einſicht in die Natur der Geſetze vorausſetzte, und als wenn die richtige Beurtheilung nicht ſelbſt das ſchwerſte Geſchäft wäre: wie dieß das Beyſpiel der Muſik zeigt. In jeder Kunſt nähmlich beurtheilen diejenigen die Werke Anderer allein richtig, welche ſelbſt in derſelben erfahren ſind, und wiſſen, wie und durch welche Mittel ſie hervorgebracht werden, und wie ein Theil mit dem andern übereinſtimmt. Für Unerfahrne, z. B. in der Mahlerey, iſt es ſchon genug, wenn ſie überhaupt das Schlechte vom Guten unterſcheiden können: aber unter mehrern guten das beſte Werk zu erkennen, ſind ſie ganz unvermögend. Nun ſind die Geſetze gleichſam das Kunſtwerk der Politik. Wie wäre es alſo möglich, bloß durch eine Sammlung von Geſetzen ſelbſt Geſetzgeber zu werden, oder die nöthige Einſicht zu erlangen, um die beſten auswählen zu können.

Auch Arzt kann, wie es ſcheint, niemand bloß aus Büchern werden, obgleich die Schriftſteller über die Arzeneykunſt nicht bloß die Hülfsmittel angeben, ſondern auch die Art und Weiſe zu lehren verſuchen, wie die Kranken, nach ih-

rer verſchiedenen Leibesbeſchaffenheit behandelt und geheilt werden müſſen. Aber alle ſolche Beſchreibungen ſind denen, welche die Sache aus Erfahrung kennen, nützlich, aber denen ganz unnütz, welche nie mit ihr umgegangen ſind. Die Sammlung alſo von mehrern Geſetzen und Staatsverfaſſungen kann Perſonen, welche ſie zu unterſuchen, und, was darin löblich oder tadelhaft, zu den jedesmahligen Umſtänden paſſend oder unpaſſend ſey, zu beurtheilen wiſſen, ſehr brauchbar ſeyn. Diejenigen hingegen, welche, ohne eine ſolche zuvor erlangte Fertigkeit jene Sammlung durchgehn, werden dadurch nicht in den Stand geſetzt, die Geſetze richtig zu beurtheilen, und werden nur zufällig die beſten darunter treffen können. Aber allerdings wird dieſes Studium eine Vorbereitung ſeyn können, ſie zur nähern Bekanntſchaft mit ihrem Gegenſtande einzuleiten.

Da alſo die ältern Philoſophen die Materie von der Geſetzgebung ununterſucht gelaſſen haben, ſo iſt es vielleicht das Beſte, daß wir ſelbſt dieſe Unterſuchung vornehmen und überhaupt die ganze Materie vom Staate abhandeln, damit derjenige ganze Theil der Philoſophie, welcher die menſchlichen Angelegenheiten betrifft, von uns nach unſerm Vermögen vollendet werde.

Zuerſt alſo werde ich verſuchen, das, was von ältern Schriftſtellern über einzelne Theile der Politik ſchon Gutes und Brauchbares geſagt worden iſt, durchzugehen. Dann werde ich durch Sammlung und Vergleichung mehrerer Staatsverfaſſungen aufzufinden ſuchen, welche Urſachen zur Erhaltung, und welche zum Verderben der Staaten wirken, und welche Dinge jeder Staatsverfaſſung insbeſondere nützlich oder ſchädlich ſind; endlich, woher es komme, daß einige Staaten wohl, andre übel regiert werden. Wenn dieſe Unterſuchung vollendet ſeyn wird, ſo werden wir wahrſcheinlich auch beſſer einſehn, welche Staatsverfaſſung die beſte, und wie jeder Staat angeordnet, und mit welchen Geſetzen und Gewohnheiten er verſehen ſeyn müſſe, um den Nahmen eines vollkommenen Staates zu verdienen. Zu dieſer Unterſuchung wollen wir nun den Anfang machen.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Folgende Fehler wird der Leſer ſelbſt zu berichtigen erſucht.

S. 85. Z. 8. d. Anmerk. iſt zu leſen: unmittelbar. Z. 9. mittelbarer. S. 110. Z. 9. auszurüſten. S. 282. Z. 3. vollſtändig. Ein Beweis iſt, daß. S. 286. Z. 5. v. u. Margites. S. 336. letzte Z. d. Anm. ſind für und. S. 396. Z. 2. hat ſ. haben. S. 570. Z. 1. von ſeinen Unglücksfällen.

Aristoteles, / Manso, Johann Caspar Friedrich, / Schneider, Johann Gottlob

Die Ethik des Aristoteles

Bd.: 2

Breslau 1801

A.gr.b. 828-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10235090-1
VD18 90324331